الدكتور محمد علي الكبسي

اليوتوبيا والتراث



اليوتوبيا والتراث

عنوان الكتاب : اليوتوبيا والتراث
اسم المؤلف : الدكتور محمد علي الكبسي
الناشر : دار الفرقد
الطبعة الأولى : 2008

التنفيذ والإشراف: دار الفرقد
الإخراج الفني : رغداء حلوم
تصميم الغلاف : اسماعيل سويلم

دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع
سورية - دمشق
هاتف : 6660915 - 6618303 (00963-11)
ص . ب : 34312 فاكس: 6660915 (00963-11)
البريد الإلكتروني : info@alfarqad.com
الموقع على شبكة الإنترنت : http://www.alfarqad.com

الدكتور محمد علي الكبسي

اليوتوبيا والتراث

دراسة

المقدمة

إذا كان مفهوم الفلسفة السياسية الإسلامية يحايث بشكل عام مشكلية التراث وأبعاده، فإن هذا المفهوم لم يستكمل في هذه المشكلية جملة المفاهيم الموائمة له، والقادرة على الإلمام بحقله كله.

فظل مفهوما "خاصاً" يقتصر على بعض القضايا ويلتصق ببعض الفرق دون أخرى.

وامتد الأثر الفعلي لهذا الفهم للفلسفة السياسية الإسلامية فتغيب الفرق تارة في السياسة وتظهر هذه الأخيرة كأنها بدون سند واقعي، وتارة تغيب السياسة في الفرق فتظهر الفرق هي الأخرى شتاتاً لا رؤية توحدها سوى صراع مستمر ترتفع راية "الذات الفاعلة" فيه في ظل غياب الشرط الموضوعي.

لقد اتسمت مشكلية التراث ومشكلية الفلسفة السياسية الإسلامية بهذه السمة، وكان الثمن باهظاً.

لقد اختلطت المفاهيم النظرية وتداخلت، وظهرت التجريبية. (Empirisme) وتسيدت وطغت التعاليم الجاهزة فحولت التراث بصفة عامة والفلسفة السياسية فيه بصفة خاصة إلى نظرية صامتة تقف على جملة من القواعد التي تبدو ثابتة، في الظاهر.

لقد تحصلنا في ظل هذه الممارسة على مفهوم عام "حاضر- غائب" في نفس الوقت فكان التراث والفلسفة السياسية (وهذا ما يهمنا بالخصوص) حاضرة غائبة في تصوراتنا التي نحملها :

حاضرة لأنها تتناول فرقا ومللا لها وجودها التاريخي، كما تتناول قضايا أساسية لعبت دوراً في إثراء هذا الإرث الذي تحصلنا عليه والذي أصبح يمثل جزءاً منا.

غائبة لأن هذا التناول وهذه المعالجة تحاول عن طريق مشطرها :

إن تصف ما شطرته لا لكي تجمع بين ما شطرت، بل لكي تؤكد على البعض وتهمل الآخر، بتهمة غرابته، عن روح مجتمعنا، فتتبرأ منه براءة الذئب من دم ابن يعقوب[1].

خازلة الفلسفة السياسية في فرقة أو ثلاث فرق، رشحتها بعد أن تأكدت من إيمانها غير المطعون فيه، وأهملت الباقي بعامل الطائفة (Sectarisme)، وقللت من شأنه (عن وعي أو عن غير وعي) لأنها منشغلة بقضية واحدة تسعى لإبرازها مضحية بذلك التشابك المعقد الذي يلف مختلف التيارات التي يعج بها الفكر السياسي عندنا، والذي لا يسمح لنا بأن نعطي تياراً ما، أو مذهباً ما، نعتاً أو صفة بصورة مطلقة ونهائية.

1- انظر الدكتور علي سامي النشار في كتابه "نشأة الفكر الفلسفي" ثلاثة أجزاء وكيف يستبعد بعض الفرق والفلاسفة بتهمة أنهم بعيدون عن روح الإسلام.

إن السياسة سواء أخذناها بمعناها العربي الإسلامي الذي يشمل كل تبديل للسلوك الفردي والعائلي والاقتصادي دون إغفال شتى أعمال السلطة من حيث تكوينها ومسارها ووظائفها[1].

أو أخذناها بمعناها المعاصر باعتبارها علم القوة وتنظيمها في المجتمعات فإننا نجد أنفسنا مجبورين على دحض تلك الرؤى التي يدخل في تصورها التدبير العملي الآني.

كما لا يدخل في تصورها اعتبار القوة عاملاً أساسياً في تكوين المجتمعات[2]. فيقع إخلاء الخطاب السياسي من كل تلك المحاولات التي لم تنظم مجتمعاتها داخل هذه الدائرة واستطاعت أن تصور مجتمعات نموذجية، توصف عادة بكونها "يوتوبيا" ويوصف أصحابها باليوطوبيين أو الطوباويين.

لا أحد ينكر غزارة الإنتاج حول التراث بصفة عامة وحول الفكر السياسي بصفة خاصة. فوفرة الكتب التي عالجت قضية السياسة قائمة بذاتها وليست في حاجة لكي نعددها، غير أنها لا تخرج كلها وبدون استثناء عن تلك الدراسات التي لا ترى في السياسة ولا في الحقل

---

1 - ابن منظور، لسان العرب ج ٦ مادة "سوس".

2 - Maurice Duverger: Introduction a la Paris. N. R. F. 1964 EG. .ALLINARD

السياسي سوى تلك الأبحاث التي تتناول مبحث الخلافة، أو مبحث الجهاد، أو مبحث أولو الحل، والعقد أو البيعة، أو الشورى.

وأضحى الفكر السياسي في هذه الدراسات لا يعدو كونه اجترارا لهذه القضايا، ونحن لا ننكر ما قدمه هذا العمل من إضاءات ونظريات وسعت رؤيتنا، وأمدتنا بمفاتيح نستكنه بها هذا الحقل أو ذاك.

غير أن سعة هذا الفكر وسعة الخطاب الذي يكونه تدفعنا إلى النظر إليه في شموليته، تلك الشمولية التي تسمح بتطوير نظرتنا لطبيعة الخطاب السياسي ودوره في مختلف التشكيلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وبالتالي تطوير أو توسيع جهازنا النظري في صياغة خطاب سياسي يصدق على الحقل الفكري السياسي عندنا.

انطلاقاً مما تقدم نستطيع أن نقول أننا لم نعثر فيما نعلم على دراسة واحدة تناولت القضية من الزاوية التي شرحناها وبناء على ذلك نطمع أن يكون بحثنا مساهمة أو مشاركة متواضعة منا في تحليل وإبراز هذا الجانب الخفي في الخطاب السياسي، علنا نكون أنصفنا بعض الفرق والفلاسفة في التواجد السياسي من خلال حضورهم اليوطوبي الذي كثيراً ما يكون عاملاً من عوامل إبعادهم عن هذا الحقل.

لا ندعي أن هذا الأمر الذي وطدنا العزم على القيام به سيلم بالفكر السياسي من كل جوانبه، بل إننا نشير إلى فتح طريق جديد. فنحن نطمح إلى شيء من ذلك، ونبغي الإشارة من قريب إلى جوانب في الفكر

السياسي مبعدة لا يقع الإشارة إليها إلا إذا كانت تلامس إحدى قضايا الفكر السياسي التي اشرنا إليها (خلافة بيعة.... إلخ) رغم مالها من وجود موضوعي حقيقي قائم بذاته لا بغيره داخل الخطاب السياسي.

لعل القارئ أحس من خلال ما حملناها من توضيح لأسباب اختيارنا لهذه الدراسة عدم سهولة الموضوع الذي سنحاول درسه لاسيما وأن الزخم الموجود من الكتب والنشريات لا يوفر عنا بعض المشاق، ولا يفيدنا في شيء بحكم طبيعة هذه الدراسة. أن مجموعة من الصعوبات اعترضت سبيلنا ووضعت امامنا سداً لم نزحه إلا بجهد جهيد.

تتعلق هذه الصعوبات بعسر الوصول إلى نصوص تخدم غايتنا في هذه الدراسة، لأن ما وجدناه يمكن تقسيمه إلى صنفين:

مراجع حول اليوطوبيا كمفهوم عالجه الفكر السياسي الغربي من خلال قضايا بعيدة عن تلك التي عرفها الفكر السياسي العربي الإسلامي.

مراجع حول التراث بصفة عامة وحول الفلسفة السياسية بصفة خاصة لا إشارة فيها لليوطوبيا كمقولة سياسية متميزة لها مكانها في هذه الفلسفة.

كما أن عدم وجود مراجع حول هذه الدراسة أدى حتماً وضرورة إلى غياب منهجية توضح لنا كيفية معالجة الموضوع. إن غياب هذه الدراسات جعلنا لا نعثر على منهجية "ما قبلية" نستلهمها ونسير على هديها.

أمام هذه الصعوبات التجأنا للنصوص كما التجأنا إلى مراكمة الاستشهادات وانطلقنا من معطيات نظرية معروفة في الحقل السياسي،

للاهتداء بها في حقل السياسة اليوطوبية، مؤكدين على صحة المعطيات الأولى، ومبرهنين على إمكانية استغلالها وتطبيقها لتوسيع الرؤية من جهة أخرى، وذلك لتكوين خطاب سياسي يوطوبي دون التضحية به كخطاب مستقل له هويته.

لا يذهب القارئ إلى أننا سنقوم بعرض أو استعراض لفكر الفلاسفة وللفرق التي خضنا معها هذه الإشكالية، بل إننا نتعدى الأشخاص لتصبح الكتابة عن "الحركة اليوطوبية " أن صح هذا التعبير بتناقضاتها و علاقاتها حتى مع أكثر الفرق تطرفا سياسيا من خاصيات الخطاب السياسي عندنا. ولكي يتضح ذلك لا بد من تبيان موضوع الدراسة وتحديده.

إن علم اجتماع المعرفة وما يطرحه من ربط بين الأفكار والنظريات وبين الواقع الاجتماعي و السياسي و الثقافي و الاقتصادي قد غير نظرياتنا للعديد من المفاهيم والمشكليات

من ضمنها "مفهوم اليوطوبيا " الذي أخرجه من معناه الشائع المعروف منذ القرن التاسع عشر (م) ليعطيه معنى مغايرا بل مناقضا لمعناه السائد، ولا يسعنا هنا إلا أن نذكر أعمال كارل مانهايم (karl Mannheim) وما قام به من محاولات لتوضيح هذا المفهوم في كتابه "الايديولوجيا و الطوبائية".

لقد حاولنا على ضوء ذلك تشريح الواقع العربي الإسلامي الذي أسهم في تشكيل تلك الأفكار السياسية، التي عنينا بها على هذا النحو وليس غيره. لقد كانت مدرسة الفقهاء السياسيين تعتبر المجتمع العربي الإسلامي مجتمعا اندماجيا وسلطة نابعة من الجماعة، والسلطة السياسية

حائزة على التمثيلية الشرعية وقائمة على الموازنة وأداء دور الحكم أداء فاضلا دون الالتجاء للضغط في تدبيره، إلا متى هدد ذلك أكثرية اجتماعية (الجماعة الإسلامية).

تعد الممارسة السياسية تحقيقا لمصلحة الجماعة والخطاب السياسي ليس الجانب العملي أو الاجتهادي في تطبيق الشريعة بل تجاوزا لجزئيات الشريعة لتحقيق موقف أو مصلحة للجماعة الإسلامية دون استغلال هذا التجاوز والبعد عن أهدافه المرسومة شرعا.

هذه الرؤية حاولنا تتبعها فألفيناها تتجسد أحسن تجسيد في الرسالة وصاحبها ومن بعده في مذاهب وعند فلاسفة لا من خلال مواقفهم السياسية (بالمعنى الشائع لكلمة السياسية) بل في رؤاهم التي تحاول استلهام الرسالة، منشئة بذلك ترسيمات نقية صافية يمكن اعتبارها مكونات الحركة اليوطوبية عندنا من خلال خطابات واضحة وايجابية هي خطابات سياسية يوطوبية.

يقوم منهج البحث على تحليل محتوى الفكر السياسي، أو تفكيكه لبحث عناصر اليوطوبيا فيه وارجاع هذه العناصر المكونة له، لنبرز أنه لا يمكن أن نجد خطابا سياسيا لمذهب أو لفيلسوف خاليا من عنصر اليوطوبيا ملحين على امكانية قراءة الخطاب السياسي في الفلسفة العربية الاسلامية قراءة "جديدة". عامدين إلى أخذ "عينات" لبعض الفلاسفة أو المذاهب كعينات تصدق على الفكر السياسي عندنا.

لقد حاولنا في الفصل الأول تتبع مفهوم اليوطوبيا سواء عند الغرب (يونان وأوروبيين) أو عند العرب محاولين، أو بالأحرى مجتهدين في

استخلاص العلاقة بين الكلمة "يوطوبيا " ككلمة يونانية، والمعنى العربي الذي حاولنا استخراجه من المعاجم.

لقد كان عملنا في الفصل الأول ابستيمولوجيا ، حيث اقتصرنا فيه على تتبع خطى هذا المفهوم وعلاقاته بمفاهيم أخرى قريبة منه، أساءت إليه حتى أضحى يحمل معاني تختلف عن معناه الذي تبلور في ظل علم اجتماع المعرفة. منتهين إلى تحديد لا يجافي تحديد كارل مانهايم لكنه يطوره موظفين إياه كرؤية وكمنهج في معالجتنا للخطاب السياسي ومن ورائه للحركة اليوطوبية هذا ما خصصنا له الفصل الثاني حيث و ظفنا "عينات " ساعدتنا على تتبع هذا الخطاب وهذه الحركة فكان الفارابي والصوفية مثالين عن النزعة اليوطوبية بالمعنى المتداول وكانت الشيعة و اخوان الصفا نقيضين لهؤلاء .

لكننا لم نسع إلى تبيان تنافرهم أو تناقضهم بل وضحنا أنه ليس من مذهب خالص اليوطوبيا أو خالص السياسة (بمعنى رفع السلاح كإحدى المهمات) . ان في كل مذهب يوطوبي أو لدى كل فيلسوف يوطوبي جانبا ان لم نقل جوانب من الصمود وعدم الهروب والمواجهة. كما أن في كل مذاهب المواجهة أو لدى كل فلاسفة التصدي جانبا تأمليا ، فكزانيا صرفا ، يظهر في مقولاته كما تظهر المواجهة والتصدي والثورة في مقولات الأول.

ولقد وضحنا ذلك في الفصل الثالث الذي جعلناه يتمحور حول خلاصات استقيناها بعد التحليل الذي قمنا به في الفصل الأول و الثاني وبحثنا بعض التطبيقات لبعض المذاهب وهكذا تكون هذه الخلاصات العامة نتيجة وليست مقدمة انطلقنا منها .

الفصل الأول

اليوطوبيا أو المدينة الفاضلة

لاشك أن تعريف الفلسفة السياسية صعب صعوبة تحديد وتأطير الفلسفة ذاتها، غير أن الموسوعة الجامعية[1] تعرفها بأنها محاولة فكرية لمعرفة طبيعة الدولة. أي معرفة أسسها الرئيسية، فهي حسب هذا التعريف ليست علما موضوعيا لبحث الظواهر السياسية في الدولة بقدر ما هي محاولة لفهم حياة أمة من الأمم.

إن كل فلسفة سياسية تتضمن مبحثا حول الانسان وسلوكه وعلاقاته مع من يحكمونه أو مع من يوازيهم مكانة أو من هم دونه فهي تتمحور حول الفرد من وجهة نظر أنثربولوجية ضمن نطاق الأطر السياسية الحامية لها.

إن ما يبدو لناظر المفكر السياسي من خلال الأبحاث التحليلية سواء كانت أبحاثا أكاديمية أم صحفية، أن الفلسفة السياسية بصفة عامة والفلسفة السياسية في المجتمع العربي الإسلامي بصفة خاصة لا تخرج عن كونها مجموع النظريات التي تبحث التعاملات وتشمل ميادين العمل الجماعي و الفردي و العائلي والاجتماعي. فهي مبحث حول ذلك السعي الجماعي المتضامن في سبيل المصلحة العامة فهي تؤرخ، تتبع تلك التيارات

-Encyclopedie: Paris 1977 Tome 13. P. 225 1

والمذاهب التي استطاعت أن تحقق أهدافا سياسية محددة أو التي استطاعت أن تحتل ساحة المعارك وتثير غبار الصراع الدموي على جانبيها، متغافلة عن تلك الجماعات أو أولئك الأفراد الذين يصدرون عن مجال اجتماعي يقع فيما وراء السياسة. وهو المجال الذي بدونه لا تستطيع هذه الجماعة أو أولئك الأفراد أو كل الذين يريدون السير في طريقهم أن ينشطوا وأن يعطوا معنى لنشاطهم.

إن مجال هؤلاء مجال الشمول الذي لا يتبدى في دويلة أو إمارة سلطانية لأن عناصرهم هي مجموع الانسانية لا ذاك الفرد الخصوصي الغارق في خصوصيته والمهووس بهويته، أما قاعدتهم الفكرية فهي القيم والمعايير الخلقية العامة التي تحدد كل فعل في الواقع الاجتماعي فيظهر على إنه إرادة جماعية كما يظهر المجتمع الذي يحتويه مجتمع الجماعة الكبيرة.

إن هذه الممارسة التي يأتيها هؤلاء هي إحدى محاور العمل لبناء نظام اجتماعي يثبت أكثر من تلك الأنظمة المعاصرة لهم ويكون ميزان القوة فيه راجعا لفائدة " الوحدة " أو بالأحرى للانسانية أو للعالمية. فتتغلب القيم العامة على المصالح الخاصة ويكون مجتمعهم الذي يصورونه مجتمعا مناقبيا وتكون حركتهم حركة مناقبية، وهكذا يتميزون بخطاباتهم عن الخطابات السياسية الإيديولوجية.

ان الانطلاق من هذا التمييز بين الحقل المناقبي والحقل السياسي الإيديولوجي ضروري لفهم المسافة بين الخطاب اليوطوبي باعتباره خطابا

مناقبيا لا يخضع مباشرة للسياسة ولكنه غير مستعبد كليا من مجالها، وبين الخطاب السياسي الإيديولوجي كخطاب قوة و قوى، لا يرفع من الشعارات ومن القيم إلا ما تمليه ظروف تحركه.

إلا أن الفهم للمسافة يتطلب فهما للخطاب اليوطوبي كخطاب قائم بذاته، وهذا لا يتيسر إلا من خلال توضيح مفهوم اليوطوبيا.

فماذا عن هذا المفهوم ؟.

I) مفهوم اليوطوبيا :

إن اليوطوبيا كلمة يونانية مركبة (UTOPIE) وهي تتركب من يو(U) تعني النفي (اللا) طوبيا (TOPOS) تعني المكان.

إن الكلمة مجمعة تعني "اللا مكان " أو "في لا مكان" (ENAUCUNLIEU)[1] وقد انحدر من هذا المعنى الاشتقاقي معنى أدبي قديم[2] أصبحت بمقتضاه اليوطوبيا تعني المدن هذا المعنى المدن المثالية التي يصورها بعض الكتاب في قصصهم والتي تصطبغ بخيال جامح بعيد كل البعد عن الواقع مثل تصوير جمهورية فاضلة، ذات حكومة عادلة شعب

P. Ropert: Dictionnaire alphabetique et analogique de la langue – 1 .francaise (1953-1964)

،André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philososphie 8 ed paris 1960

2- أنظر المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧١ ج٢ باب الطاء.

سعيد[1] حيث لا مكان للحاجة أو للخصاصة. إن المعجم السياسي[2] يضيف أن هذه الكلمة قد أطلقها السيد توماس مور عنوانا على أحد كتبه الذي أصدره سنة 1516 وصور فيه مدينة اللاخصاصة واللاعنف.

كما أن هذا المعجم يشير إلى معنى سوسيولوجي تتضمنه هذه الكلمة وهذا المعنى قد ضمنه فريدريك انجلز في كتابه "الاشتراكية اليوطوبية و الاشتراكية العلمية " الذي أصدره سنة 1880 والذي رد فيه على الاستاذ المحاضر في جامعة برلين السيد أوجين دوهرينغ،

ويتلخص هذا المعنى السوسيولوجي كنعت للمحأولات التي قام بها رواد الاشتراكية إلى حدود القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر أمثال سان سيمون، لانكيه وأصبحت تعني عند الماركسيين كل المحالات التي تبني تصوراتها بمعزل عن الواقع الموضوعي في إطار من الخيال والصور الحالمة[3].

إن النعت الذي أصبحت عليه هذه الكلمة لم يقتصر على تلك الصور والمحأولات بل أصبح نعتا لمن يبني هذه التصورات فيسمى باسمها يوطوبي (Utopiste) أي ذلك الحالم البعيد عن الواقع الاجتماعي و عن الصراعات الدائرة فيه والمنعزل في برجه العاجي والغارق في مونولوج ذاتي.

---

1 – أنظر جمهورية أفلاطون: المدينة الفاضلة للفارابي، اليوطوبيا لتوماس مور، الاطلنتيد الجديدة لبيكون

2 – Malignon Jean: Dictionnaire politique: ed cujas، 1967

3 –Ibid: Dictionnaire Politique.

لقد أشار الأستاذ أندريه لا لاند في معجمه إلى آخر يمكن استخلاصه من موقف اليوطوبي، فإن كان هناك يوطوبيون يفكرون بطريقة يوطوبية فلا بد أنهم استعملوا طريقة خاصة بهم، هذه الطريقة يمكن تسميتها بالطريقة اليوطوبية (Utopique).

ويمكننا وصف طريقة ما بأنها طريقة يوطوبية لما تبدو الحالة التي عليها الأشياء الخيالية كأنها تحققت فعلا، وقد وضح الكسندر سيورنكس (Alexender ci oranexu) ذلك من خلال مثال نورده كما جاء "لو أن في بلاد ما وقع الاتفاق على تهشيم الآلات و أخذنا في تصور فرضيات أخرى ذات منحنى خيالي عن كيفية تعويض هذه التقنية فتكون منطلقاتنا حقيقية وتكون كبدايات عمل فنتصور من خلالها تصورات لكنها من درجة ثانية (Deuxieme degr'e) عن كيفية حياة هؤلاء الناس الذين اختاروا هذا القرار. و ربما عن استحالة العيش بتلك الطريقة فنناقش هذه الاستحالة ونعمق أفكارنا فنسمي تلك طريقة يوطوبية[١].

انطلاقا من هذا العرض لمفهوم "اليوطوبيا" يمكننا النظر إليها على أنها تلك التصاميم والرؤى الفكرية، التي تعتمد التأمل وسيلة للتخطيط. فهي نشاط فكري يرمي إلى اكتشاف ترسيمات جديدة تكون منذ البداية شكل مدينة أو جمهورية يحلو فيها العيش وتختلف جذريا عن تلك التي يعرفها الناس أو يحيونها فهي أشبه بالجنة الموعودة.

A. Cioranxu: lAvenir du passé ed. Gallimard 1972. p. 22- 1

إن المجال العربي الإسلامي وإن لم يعرف هذا المفهوم كمفهوم مستقل فقد كان هناك منذ البداية تأكيد على مفهوم المدينة أو المصر. لكن مثال المدينة كما هو الحال عند الإغريق لم يلعب دورا بارزا في الفكر والعمل السياسي خاصة في القرون الأولى للاسلام(١).

لكن هذا لا يعني أن المعنى الذي استخرجناه أثناء تتبعنا لمفهوم اليوطوبيا غير موجود أو غير معروف في الأدبيات السياسية.

لقد جاء في لسان العرب٢ طوبي فعل من الطيب وكان أصله طيبي فقلبوا الياء إلى وأو للضمة قبلها وهي تعني شجرة في الجنة كما تعني اسم الجنة بالهندية٣ وروي عن سعيد بن جبير أنه قال طوبى اسم الجنة بالحبشية أما في الحديث"أن الاسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء " فإن معنى طوبى هنا الجنة.

إن ما يورده لسان العرب وكذلك القاموس المحيط والمعجم الوسيط خاصة الحديث عن الاسلام الذي يحمل معنى الجنة، يؤكد عندنا أن العلاقة بين مفهوم اليوطوبيا ومفهوم طوبى ليست متنافرة، بل هناك تطابق من حيث الدلالة. فلئن تعني اليوطوبيا مدينة فاضلة عادلة سعيدة

---

1 – الفكر العربي عدد٢٢، ١٩٨١، معهد الإنماء ص٤.

2 – ابن منظور: لسان العرب تقديم الشيخ عبد الله العلايلي إعداد وتصنيف يوسف خياط : دار لسان العرب بيروت ص ب ٦٣٣ج ٢ باب الطاء.

3 – المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية) مطبعة مصر ١٩٦١ ج٢ ص٥٧٩: انظر كذلك القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة: الاستاذ طاهر أحمد الزأوي الطرابلسي ج٢ ص١٠١ قاهرة ١٩٥٩ طبعة أولى.

أهلها سعداء وغير موجودة على هذه الأرض، فإن هذه الصفات تنطبق كلها على الجنة وعلى أهل الجنة بصفة عامة.

فهل توجد مدينة فاضلة دون إن تجسم الجنة "بالمعنى الحرفي للكلمة"؟ وهل توجد جنة دون أن تكون فاضلة هي بدورها؟

إن هذا الشبه بين اليوطوبيا و الطوبى، في إحدى معانيها، يشفع عندنا استعمال هذا المفهوم كما جاء في المعنى اليوناني، مادام لا يجافي المعنى العربي.

بل يحمل دلالة شديدة القرب والشبه من الدلالة الإغريقية. إلا أننا عندما نستعمل هذا المفهوم كصفة فإننا سنستند على كلمة طوبى العربية لأنها أسهل نطقا ومألوفة أكثر من كلمة يوطوبيا حيث تكون الصفة فيها يوطوبيين أما مع الأولى فيكون طوباويين.

أما في بقية الحالات (نعت مصدر إلخ) فسنستعمل المفهوم كما جاء عند الإغريق.

إن محاولة تعريف "مفهوم اليوطوبيا" لا تقف عند هذا الحد لابد من الاشارة إلى المحاولات الجديدة التي سعت إلى اكتشاف هذا المفهوم وذلك بقلب المعنى المعروف عنه واكتشاف أبعاد ما كانت لتدخل ضمن نطاقه.

ومن أبرز القائمين بهذه المحاولات من بين آخرين، كارل مانهايم (Karl Mannheim) الذي حاول في كتابه[1] إن يعيد النظر في مسألة

1 - الايديولوجيا والطوبائية: كارل مانهايم ترجمة. عبد الجليل طاهر بغداد ١٩٦٨.

اليوطوبيا وعلاقتها بالايديولوجيا بالإستناد إلى تحليل الظواهر الفكرية (ليبرالية، مسيحية، ماركسية).

وإذا كان مجتمعنا العربي الاسلامي لا يخلو من ظواهر فكرية عملت عملها في حياته السياسية و بالأخص تلك الحركات التي واكبته زمناً طويلا وما زال آثار البعض منها إلى الآن[1].

فإن تحليلات كارل مانهايم تكتسب أهمية خاصة بالنسبة للمتتبعين للمسالة السياسية في مجتمعنا بصفة خاصة والمتتبعين لمسألة التراث بصفة عامة، لما تحمله من إعادة اكتشاف لواقع اعتقد البعض أن القول فيه أضحى منتهيا.

لا يعني هذا البتة مواقف جاهزة أو وجهات نظر مسبقة صادرة عن الخارج أو من وراء المحيط العربي الاسلامي، إنما يعني التنبيه بحس نقدي لتلك المفاهيم التي يعاد اكتشافها ببين الحين والحين والتي تتطلب منا الإلمام بها ولو بصورة بطيئة فما زالت الثقافة الغربية تمثل مصدرا لنا، وليس في هذا انتقاد أو حط من شأن ثقافتنا بل هو إقرار بالأمر الواقع ألا وهو أمر تخلفنا الثقافي إلى جانب تخلفنا السياسي والاقتصادي والاجتماعي إزاء حضارة الغرب.

لقد تبين في صميم المعالجة لإعادة توزيع دلالة مفهوم اليوطوبيا أنها أضحت تحدد على أنها التوجهات التي تسمو وتتفوق على الواقع والتي إذا

1 - أنظر حركة الصوفية مثلاً، وكذلك حركة الشيعة.

انتقلت إلى إطار السلوك تميل إلى تمزيق نظام الأشياء السائدة في فترة تاريخية أما تمزيقا جزئيا أو كليا[1].

لقد انصرف هذا المفهوم عن دلالته الأولى التي تتمفصل إلى مجموع تمنيات طيبة يطلقها طيبون كلما أقعدهم الشرط الموضوعي عن الفعل، لتتجسد في تلك الفكرة غير المنجزة أو غير القابلة للتحقيق، لا من نفسها بحكم شفافيتها أحيانا و ضبا بيتها أحيانا أخرى بل من جراء انتصاب نظام اجتماعي قائم سلفا على شريعة الايديولوجيا السائدة.

يصبح التعارض في العلاقة التي تخترق اليوطوبيا و الايديولوجيا، ففي حين تلبس اليوطوبيا لبوس الفعل والتغيير وتتحول إلى بنية تقلق النظام القائم، تكون الايديولوجيا هي عينها ذاك النظام. فتلبس لبوس التغطية و الزيف لتشد الناس للطوبيا (TOPIA)[2].

يؤدي التناقض بين الايديولوجيا و اليوطوبيا إلى فعل "الطوبيا" والتي تعني المكان[3] في اليوطوبيا التي تصبح لا طوبيا أي لا ايديولوجيا.

إن إجراء بحث نظري حول اليوطوبيا لا يستدعي إعطاء بعض الملاحظات حول النقط المركزية داخل هذا المفهوم بل يتطلب معالجة العمارة الداخلية باعتباره خطابا لبنية تفتح نوعا جديدا من العلائق داخل المجتمع.

---

1 - الايدولوجية والطوبائية ص١٢ و١٣.

2 - (TOPIA) تعني المكان (توبوس).

3 - المكان هنا بمعنى الايدولوجيا أي الوضع القائم.

II) ترسيمة اليوطوبيا.

تمثل الايديولوجيا مضمون الفعل السلطوي فتعتبر منذ لحظة انخراطها في السلوك النموذجي الذي تقرره إلى "سلطة " لا تستهدف معرفة رأي الفرد أو موقفه بل تسعى لتحضيره حتى يلعب دوره في سيناريو الموافقة، ومن ثم تصبح الايديولوجيا لحظة صدورها ممارسة سلطوية تعمل في حالة التضليل على إزاحة الفكر المنهجي. الأمر الذي يتطلب آلية معينة تحول دون محاكمتها مباشرة من طرف الخاضعين لها(١).

هكذاتمارس الايديولوجيا عنفا تسلطيا يدمر التفكير العقلاني والمنطقي عند الفرد.

إن الايديولوجيا التي تنتهي إلى هذا الهدف، لا تكون تحريرا. فالبنية الشكلية والتمفصلات كلها عناصر تتجه دوما نحو الهدف لتمثل "دائرة الهيمنة " على حد تعبير غرامشي(٢).

لسنا هنا بصدد الإلمام النظري التام بكافة الجوانب المتعلقة بالايديولوجيا، بل سعينا إلى تبيان بعض خصائص هذه الممارسة من نواحيها العامة، حاصرين انتباهنا في الجانب الهيمني شكلا و معنى لنصل إلى القول أن الايديولوجيا مجال امتلاك السلطة للمحافظة على الوضع القائم (Statu-guo). فلا يمكن أن تكون حيادية داخل علاقات قوى مشدودة كلها نحو السلطة.

---

1 – جورج كلأوس: لغة السياسة: ترجمة ميشال كيلو دمشق ١٩٧٧ ص ١٥ وما يليها.
2 – غرامشي: الأمير الحديث، ترجمة واهي شرفان وقيس الشامي بيروت ١٩٧٠ ص ٦٦.

لهذا كانت الايديولوجيا كما كانت السياسة، غير قادرة على أن تكون سوى ايديولوجيا جماعة ما. أو قبيلة ما طبقة ما ولا يوجد ايديولوجيا لذاتها اطلاقا[1].

بناء على ما تقدم يتحول كل تناقض إلى تناقض بين جماعات سياسية تملك أدوات مغايرة شكلا ومضمونا وقد تستعير بعض أجزائها من بعضها البعض[2] إلا أنها تبقى محافظة على هويتها.

إذا كانت الدراسات الوفيرة قد حصرت بحثها حول هذه التناقضات مقتصرة على تلك الجماعات التي لعبت أدوار العنف وسجلت عن طريق المعارك والدماء حضورها التاريخي، فإننا سنفسح المجال في هذه الدراسة المتواضعة إلى أولئك الذين سجلوا حضورهم عن طريق اليوطوبيا أي عن طريق ترسيمات جديدة لنظام جديد للقيم يكون في نفس الوقت تبريرا ذاتيا وأداة تحريض تحمل أبعادا عديدة نلخصها فيما يلي:

١) البعد الاحتجاجي:

يكون الواقع مستقطبا بين اليوطوبيا و الايدولوجيا عادة حيث تحاول هذه الأخيرة تشويهه بأفكار متسامية على هذا الواقع، لأنها لم تنجح في القبض على أشيائه كما هي فتنقلب إلى إشباع كاذب. تحاول اليوطوبيا تحويل الواقع إلى وضعية تتطابق وما يرفع من مفاهيم وشعارات فتنقلب

1 – الخطابة والسياسة: علي شامي الفكر العربي عدد٢٢، ١٩٨١.

2 – المرجع السابق ص ١٤٥.

بدورها إلى قوة انفجارية داخل رحم القائم الذي نشأت فيه (حسب تعبير كارل مانهايم)[1] لتهدم حدوده فيتحول نحو المستقبل.

بهذه النظرة الخاصة تصبح اليوطوبيا إمكانية، (possiblite) إمكانية البدء، إمكانية إنتاج شيء جديد، بعد أن تنتصب كاحتجاج أمام اليوطوبيا. (topia) تظهر أرضية اليوطوبيا غير مسكونة منذ تربع هذا البعد على جغرافيتها، ومنذ تجسدت إمكانيتها المحبذة للتغير. فصار عالمها عالما مجددا في حين ظل عالم الايديولجية (الطوبيا) والاديولوجيين عالما عاديا[2].

إن جمهورية أفلاطون، ويوطوبيا توماس مور، والاطلنطيد الجديدة لفرنسيس بيكون ومدينة الشمس لكامبانلا (campnella)، والاقيانوس (ociana) لهارينغتون (Harrington)، ومدينة سوليما (nova solyma) لصومويل غوت (s. gott) وعالم من الشعلات (le، monde en flammes) لمرغريت غافنديش (Margaret gavendish)، وسنة ٢٤٤٠ لمارسيه (marcier). وغيرها من اليوطوبيات الغربية، قفاز احتجاج القي في وجه مجتمع الزيف والخيانة.

إن افلاطون على سبيل المثال لا الحصر بعد ذكر هؤلاء، فقد جسم بجمهوريته هذا البعد أحسن تجسيم. فجمهوريه في هذا البعد احتجاج على اللاعدالة لهذا يبدا بالسؤال عن العدالة ومعناها، بين لقيفالس وتراثيماخوس وغلوكون[3] حتى لا يموت سقراط أخر أو يعتزل الناس.

---

1 - المرجع السابق ص ١٢- ١٣.

. Theorie critique. Max Horkheimer Ed. Payot (Presentaition) – 2

.Introduction a La Republique de platon. Belles-Lettres 1970– 3

إن جمهورية أفلاطون تقوم على أربعة فضائل تعتبر وكأنها ركائز لها تتمحور هذه الفضائل حول الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، التي تفتقدها أثناء ذلك الوقت كما تفتقد الحاكم الفيلسوف. فكانت هذه الفضائل الأربعة إدانة للطوبيا، لأنها أسس المدينة المفضلة التي صارت عبر الفضائل حكيمة بحكمها، مقدامة بجيشها، معتدلة بعفتها، عادلة حين يقوم كل فرد بعمله[١].

إن هذا البد الاحتجاجي لا نعدم وجوده عند الفارابي، من خلال مدينته الفاضلة، ولا عند إخوان الصفاء من خلال مدينتهم الروحانية، ولا عند ابن باجة في تدبير المتوحد، ولا كذلك عند الصوفية، كل شي يجري داخل هذه المدن التي أقاموها أو الرؤى التي عبروا عنها، (والتي سنحللها بأكثر تفاصيل في الفصل القادم) دليلا على رفضهم شروط السيطرة لا بمعنى قيام <<السيد>>، ولكن بالحد من سيطرته. فتنتقل بذلك من مجال رفض السلطة إلى مجال القبض على حقيقة السلطة والسلطان[٢]، لتصبح رعاية أو تدبيراً أو ايالة لصالح الجماعة ترشدهم لشؤون حاضرهم وكذلك مستقبلهم، حتى تساعد على التقدم. فهل نقول مع أناتول فرانس <<إن اليوطوبيا بدايات التقدم>>٣؟ حينئذ تصبح حركة الصوفية، وإخوان الصفاء، والفارابي، وابن باجة بشائر التقدم وبشائر التغير.

1 – أفلاطون اعلام الفكر الغربي: الأهوازي ص ١٤٢.

2 – أنظر مجلة الفكر العربي عدد١ سنة ١٩٨٠ ص١٣٧.

3 – Alexandre Cioranxu، Ibid P22.

وينحصر دورها في التجاوز للطوبيا (topia) بدحض روتين الحياة. أي دحض عوامل الشد لتتجه نحو المستقبل.

إن اليوطوبيا تجهض نفسها عندما لا تفكر في مستقبل وتجهض نفسها كذلك عندما لا تفكر في تحقيق أشياء جديدة. وما هو التاريخ إن لم يكن ميدان الأشياء الجديدة وسجل الاحتجاجات.

على ضوء ما تقدم يصبح البحث عن اليوطوبيا بحثا عن التاريخ وليس بحثا عما وراء التاريخ. وتحقيقها معناها تحيقا للتاريخ[١]. فأفلاطون وتوماس مور وفرنسيس بيكون، وكابية والفارابي وإخوان الصفاء وابن باجة والصوفية لا يقلون شأنا عن اسكندر المقدوني، وهنري الثامن، والملكة اليزا بيت، وصلاح الدين الأيوبي، ودي غول، وهوش منه من رجال التاريخ المعروفين، حتى وان كان الأوائل لا يفكرون بمثل طريقتنا[٢].

تتجلى الممارسة اليوطوبية في إطار هذا البعد كحلم لا يحصل في فراغ، إنما يحكمه إطار ثقافي عام تعطيه شرعية التواجد الحقيقي والموضوعي باعتباره المدافع عن المثل والقيم الإنسانية وأول هذه المثل العدالة.

ارتبط ظهور الخطاب اليوطوبي منذ قيامه بالالتزام بتحقيق أهداف خارجة عن نطاق السياسية بالمعنى الضيق للكلمة، ليرتبط بتحقيق بقاء المجتمع الإنساني، المهدد بين الحين والحين بخطر تحول الدولة إلي بديل عن المجتمع فيفضي ذلك إلى قيام سلطة مركزية جائرة. لقد اعطى خطاب

---

1 -كارل مالهايم المرجع السابق ص٢٩٩.

22. Alezandre Cioranxu ،12 ،P. 4 ،Ibid- 2

اليوطوبيا عن طريق بعده الاحتجاجي واقعية لوجوده لا يمكن دحضها أو إغفالها، وأضحى بذلك جزءا من الواقع لكن الواقع المناهض للطوبيا ؟.

البعد الواقعي :

إن الخطاب اليوطوبي الذي قلنا عنه انه يستمد شرعيته من عمله الذي ليس عملا في فراغ بقدر ما هو حصيلة إطار عام، يدفعنا إلى توضيح ما نعني حتى تصبح الدراسة أكثر تميزا .

إن الجمهوريات والمدن الفاضلة أو الروحانية التي يصورها لنا الطوبائيون على أنها في لا مكان وفي لا زمان من خلال زخم من الصور الشفافة والتكثيف الفني لمقومات هذه المدن لا يجب أن ينسينا فكرة كانط من انه لا يمكن تصور جسم بدون تصور مكانه. وإلا انقلب هذا المكان إلى خلاء أو فراغ .

صحيح أنهم اختاروا قارات اندثرت عبر التاريخ وأمر وجودها محل نقاش. مثل قارة الأطلنطي عند فرنسيس بيكون، أو مدينة النحاس عند صوموئيل غوت(s. goot) أو مدينة فكرية بحتة كما هو الشأن عند إخوان الصفاء والفارابي وابن باجة. صحيح أيضا أنهم اختاروا زمانا غير معروف عندهم بل ملقى في المستقبل البعيد . مثل سنة ٢٤٤٠ لمارسيه (mereier)

أو سنة ١١٩٨٤ لجورج أوريل (g. orwell)أو قيام الساعة أو قبلها بقليل عند القائلين بالمهدي المنتظر. لكن تفحص هذه المدن والجمهوريات لا يدعنا ننفي وجود مفهوم المكان داخل الخطاب اليوطوبي ولا مفهوم الزمان كذلك.

إن يوطوبيا توماس مور يبلغ عرضها مائتي ميل تحوي أربعاً وخمسين مدينة حسنة البناء تبتعد عن بعضها البعض أربعة وعشرين ميلاً مملوءة طرقات ومتعرجات[١]. كما إن ايكاريا توجد بين صخور متشابكة ومظللة ومتاهات عديدة من الشمال والجنوب أما شرقيا فيحدها نهر ومن الغرب بحر.

فإذا لم نغفل الدلالة الاجتماعية التي تحملها هذه المدن، فان بإمكاننا الجزم بواقعيتها الموضوعية. <<فأموروت>> (amaurote) عاصمة يوطوبيا مور هي لندن[٢]. كما أن اليوطوبيا هي انكلترا نفسها[٣]. كما إن الدراسات حول جمهورية أفلاطون التي أبرزت دلالاتها الاجتماعية الكثيرة باعتبارها انتفاضة في وجه الأنظمة السائدة في المدن الإغريقية.

كما أن عمارتها الداخلية انعكاس لواقع النظام الإغريقي القائم على العبودية لذلك العهد[٤].

أما مدينة الفارابي فتحمل دلالات اجتماعية معبرة تجعل عملية ربطها بالواقع العربي الإسلامي أمرا مسلما به. كما تجعل من مسلمة المدينة وذات بعد موضوعي مسلمة غير قابلة للجدال. فكل الذين عالجوا هذه المدينة

---

1 – L، utopie: Thomas More Ed. Sociales; Second livre 1966.

2 – أموروت كلمة يونانية تعني صعوبة الرؤيا أو الضباب، وهي عاصمة لليوطوبيا أسوة بلندن الملقبة بمدينة الضباب.

3 – Les utopias anglaises (modeeles de cooperation) Werner plume Ed. (Sociale et technologique) RFA 1975.

4 – في تاريخ الفلسفة: كليا بيتش ترجمة خنا عبور دار الطليعة بيروت ١٩٧١ ص١٤ وما يليها.

أكدوا تصويرها لواقع الامبروطورية الاسلامية. وإنها سواء كانت حالمة أم<< فكرانية >> فان جذورها واقعية لا يمكن الطعن فيها[١].

يمكن القول كذلك أن الفارابي يستوحي هنا (المدينة الفاضلة) بعض فترات التاريخ الإسلامي، الفترات التي عرفت الازدهار الفكري والمادي[٢] في عصر الفارابي بالذات. فإن الأمر يتطلب بناء المجتمع كله على أساس العقل[٣].

يمكن أن نقول نفس الشيء حول مدينة ابن ماجة التي يحدثنا عنها في تدبير المتوحد، فهي بقدر كونها مدينة العقل، أي مدينة عقلية صرفة فهي لا تعدم وجودا موضوعيا إذا ما تتبعنا أبعادها بعدا بعداً. الشيء الذي يجعلها تقترب من مدينة الفارابي الفاضلة، وكذلك المدينة الروحانية لإخوان الصفاء أو للمتصوفة.

1- أنظر جميل صليبا "من أفلاطون إلى ابن سينا" دمشق: كذلك انظر حسين مروة النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية كذلك الطيب التزيني في كتابه (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط)، دمشق ١٩٧١. ومحمد عابد الجابري في كتابه (نحن والتراث).

٢-رائد الدراسة عن أبي نصر الفارابي نقلا عن فاروق سعد مع الفارابي والمدن الفاضلة دار الشروق.

٣- الدكتور محمد عابد الجابري نحن والتراث دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ ص ١٠٠ و١٠٤ (١٩٨٢).

٤ - رائد الدراسة عن أبي نصر الفارابي نقلاً عن فاروق سعد مع الفارابي والمدن الفاضلة دار الشروق.

٥ - الدكتور محمد عابد الجابري نحن والتراث دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ ص ١٠٠ و١٠٤ (١٩٨٢).

نريـد أن نوضـح أننـا لم نتبسـط في تحليـل الخطـاب اليوطـوبي في الفلسفة السياسية الإسلامية لأننا سنعود إليه بصفة مطلقة في الفصل الثاني الذي خصصناه لهذا الخطاب وحده.

إن عدم التصريح بالأماكن في الخطاب اليوطوبي بصفة عامة وذلك عن طريق جعلها أماكن يصعب بلوغها أو التأكد منها بصفة جيدة يوهم القارئ بضبابية هذا الموقع، إن لم نقل غيابه غير أن التريث عند هذا الإيهام بحقيقة المكان الذي يلتجئ إليه الطوبائيون يعني التأكيد على حفظ المكان و نقاوته أكثر مما يعني الخلاء أو الفراغ. وأكثر مما يعني مكان معينا يكون محل الحركة من موقع إلى آخر.

إنه مكان خالص مفتوح ممتد كالذي يحدثنا عنه الشاعر ركله في مراثي ديونسيس(١) فهو إذن مكان خاص يقابل المكان الكوني الذي عجز الدكتور عبد الغفار مكاوي عن إعطائه اسما وأصر على أنه ((لا يطلق عليه اسم من الأسماء))(٢) فان الخطاب اليوطوبي أعطاه اسما، انه اللامكان حيث الأبدية تظهر على أنها رحاب خالص نقي من العناصر الغريبة. الشيء الذي أفضى إلى انصهار ما هو مكاني داخل هذا الخطاب.

1 – ديونسيس المرثية الثامنة: أنظر عبد الغفار مكاوي، مدرسة الحكمة روائع الفكر الإنساني (بدون تاريخ).

2 – الدكتور عبد الغفار مكاوي مدرسة الحكمة روائع الفكر الإنساني ص٨٠.

إن كان المكان هو ذلك الرحاب من الأبدية فإن الزمان هو ((الحاضر الأبدي)) على حد تعبير يوحنا سيرفية (Jean servier)[1] فاليوطوبيا حسب اعتقاده (وكل اليوطوبيات) هي لا زمان . أو غير حاوية لزمان حتى ولو أطلقت على نفسها تواريخ مثل ٢٤٤٠ أو ١٩٨٤ ، أو سنة ٦٢٣أو ٧٤٣من يوم المحمدي بالنسبة للمهدي[٢] لان مثل هذه التواريخ وهمية[٣] شبيهة بتلك التي نحياها بالأحلام[٤] .

هكذا يتحول الزمان بعد أن ينصهر في المكان (والعكس صحيح)إلى بعد للخطاب اليوطوبي يظهر هذا الأخير على انه ((الثبات في الحاضر الأبدي والجذر في أعماق الواقع)) فيتجسد كتاريخ .

٣) البعد التاريخي :

إن البعد الواقعي الذي تحمله البنية الفكرية للخطاب اليوطوبي يفترض وجود تاريخ ، فلا مادة بلا تاريخ .

لئن كان الخطاب اليوطوبي لا يجافي مقولة المكان بصفة عامة فإنه يجافي مكاناً معيناً ، وزماناً معيناً . ويصبح التاريخ الذي تجسده غير تاريخ ذلك المكان أو ذلك الزمان ، بل تاريخ جديد . ويصبح الخطاب اليوطوبي

1- Histoire de Iutopie: jean servier collection idees 1967 P 314

2 - أنظر ابن خلدون المقدمة فصل أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس وكشف الغطاء عن ذلك ص٢٥٧ طبعة دار العودة ١٩٨١ بيروت.

3 - Jean Servier P. 324 Ibid

4 - Jean Servier P. 324 Ibid

ليس هروبا من العالم، بل رقعة منه بعينها . وليس هروبا من التاريخ بل من تاريخ معين يتسم باللاعقل والمتناقضات.

بناء على ما تقدم يصبح تقدم الخطاب اليوطوبي يفضي إلى اعتناق العقل. وما دامت سمة العقل الدقة، والتنظيم، والتخطيط، والعقلنة يصبح الخطاب اليوطوبي هو الإطار الذي تتحرك داخله الإنسانية كلها[١].

أليس تاريخ الإنسانية هو تاريخ الخروج من الغريزة وحكمها إلى قلعة العقل ومبادئه؟

أليس هو الخروج من التشتت والفوضى إلى الوحدة والنظام؟ لقد امتازت اليوطوبيا كلها بقدرة عجيبة على تخطيط مدنها وشوارعها، كما امتازت بقدرة على تحديد مختلف الحدود بين الأفراد والطبقات، حيث نجد إن كل فئة أو طبقة تحتل مكانها المخصص لها[٢].

إن الخطاب اليوطوبي يظهرنا على هرمية تمتاز بها جغرافيا اليوطوبيا حيث نجد على رأس الهرم ملكا فيلسوفا ((أفلاطون)) أو إماماً فيلسوفاً ((الشيعة))((الفارابي)) أو عارفا أو عالما خيرا ((ابن باجة إخوان الصفا، الصوفية)).

إن الأشياء تبدو وكأنها تشغل الأمكنة الملائمة لها إلى جانب الأشخاص، حيث لا وجود للنشاز. الشيء الذي يدفعنا للإقرار بأن التاريخ الذي تبشر به اليوطوبيا أكثر عقلانية من التاريخ الحاضر. حتى

1- Utopie et civilistion Ive Laplonge Ed point 1872،

2 - فاروق سعد المرجع الآنف المذكور ص١١٤ وما بعده.

إن بعضهم غضب على البنية أو بالأحرى على العمارة الفكرية من جراء صرامتها التنظيمية وأعلن أن << الشخصيات التي تطلعنا عليها الأعمال الفنية في المدن الفاضلة وتؤدي ادواراً قاسية في ضبط الإيهام بالحقيقة وتنبهنا إلى إن الأمر لا يعدو كونه خيالا>>.

إنا نعتبر نعت العقلانية والبعد التاريخي بالكاريكاتور والامتناعية من طرف الدكتور فاروق سعد عملا غير منصف للخطاب اليوطوبي و العمارة الفكرية اليوطوبية بصفة عامة.

٤) البعد الطهروي:

كما تردى الواقع في مأزق، وكلما أحس الإنسان بانسداد، كانت اليوطوبيا المخرج والمتنفس. وكلما تعفنت الطوبيا ((topia))وتخضبت بالتزييف والتشويه، وتآكلت جدرانها بهتانا ودسائس وأخطاء، كانت الحاجة لليوطوبيا، أي الحاجة للطهر. هذا هو المنعرج الذي يمثله الخطاب اليوطوبي.

ألم تكن جمهورية أفلاطون نداءً لتطهير المجتمع العبودي الإغريقي الغارق حتى أذنيه في التمويه السفسطائي، والغارق حتى أذنيه في اللاعدالة؟ وإلا فكيف يموت سقراط مسموما؟ الم تكن مدينة الفارابي لعنة على مجتمع اليوطوبيا[1] ؟ حيث يعطى الفارابي أربعة دراهم في كل يوم تقديراً لعمله من طرف سيف الدولة، وكان المتنبي يُعْطى ألف دينار

1 - لقد عايش الفارابي دخول القائد الديلمي توزن إلى بغداد، وقتل الخليفة المتقي: فغادر بغداد إلى دمشق ثم ذهب إلى حلب ومنها رحل إلى مصر (٣٣٧-٣٣٣هـ) عاد من جديد إلى حلب وقد عاصر الأتراك أثناء بداية صعودهم بعد أن اتخذهم المعتصم ليقوى بهم بعد ما ضعفت الإمبراطورية العباسية بعد قتل المتوكل المعتزل (٢٣٧هـ).

على القصيدة الواحدة؟ ألم تكن مدينة ابن باجة عنوان طهر ضد ما عرفته الإمبراطورية العربية من دسائس ومكر وخديعة لم يسلم منها ابن ماجة نفسه حيث مات مسموماً؟ (٥٣٣هـ ١١٣٨م)؟. قل الشيء نفسه في مدينة إخوان الصفاء، والصوفية وإن كنا سنتعرض إليها بشيء من التفصيل في الفصل القادم فلا بأس من الإشارة إلى بعضها دون إطالة.

ينفتح الخطاب اليوطوبي على البعد الطهروي وهذه خاصية ذات أهمية في المشروع اليوطوبي بصفة عامة، حيث يظهر الطهر أول الأمر على أنه رحيل.

لقد رحل الفارابي من المدن الجاهلية والفاسقة والمبدلة والظالمة إلى المدينة الفاضلة. فالرحيل هنا دحض وتميز في نفس الوقت. دحض للشرور وللآفات، وتميز للطيب من الخبيث. حيث يظهر الطيب فيرحل إليه لأنه الطاهر. وحيث الخسة، والشقوة، والانحراف يكون النفور والاحتجاج.

لقد كان رئيس هذه المدينة عنوان الطهر، لأنه ليس أي إنسان بل هو أكمل أهل مدينته من حيث سلامة الأعضاء، وفهم في الذهن وقوة في الإدراك وفطنة وذكاء، وحب للعلم وللعدل، وكره للجور والظلم وبعد عن الشراهية للمأكول والمنكوح، وقوة في العزيمة وجسارة في الحق وإقدام إلخ... من الفضائل[1].

1 – انظر الفارابي والمدينة الفاضلة: تحقيق البير نصري نادر المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٩ص ١٠٦ وما بعدها. أنظر كتاب إحصاء العلوم.

إن الطهارة فضيلة، والفضيلة طريق الحكمة التي هي جزء من الرئاسة لهذا جعل ابن باجة (أسوة بالفارابي) مدينته مدينة الفضائل التي يأتيها النوابت ليبدلوا ظلمها عدلاً، وجهلها حكمة، وزيفها ورياءها طهراً. فتتحول إلى "سير اقامية" فعلاً، تجسد نموذجاً للدولة القائمة من ناحية ولعنة لها ولعفن الدواليب من ناحية أخرى، فالسير عند ابن ماجة تعني السير الإقامية التي هي نداء طهر في وسط وسخ، وليست أحلاماً طيبة لأناس طيبين، يرون الطيبة في كل شيء. بل إعلان موقف احتجاج ضد غياب الطهر وهي نداء لتوطيد سبل التآخي والتعاون عن طريق الحكمة هذا النداء قد رفعه إخوان الصفاء في دعوتهم لما أعلنوا. إن غرض الأنبياء عليهم السلام واضعي النواميس الإلهية غرض واحد وقصد واحد وإن اختلفت شرائعهم وسنن مفترضاتهم وأزمان عباداتهم... غرضهم هو نجاة النفوس الغريقة ببحر الهيولي وإخراجها من هاوية عالم الكون والفساد[1].

إن الشبه بين هذا الموقف وموقف الفارابي وابن باجة ليس في حاجة للتأكيد. وحتى إن أضفنا موقف الصوفية باعتبارها موقفاً احتجاجيا على الدنس الذي أغرى مجتمع الرسالة،

فإن هذه الرؤى الأربع لا تختلف في بعدها الطهروي باعتبارها رؤية يوطوبية تختلف جذريا عن الرؤى الأسطورية (المثيولوجية) مما يعطيها هوية خاصة وميزة في أسلوب قصصي تارة كما هو الشأن عند الفارابي، وتعليمي تبشيري مثلما هو عند إخوان الصفاء والصوفية وترتسم في أذهاننا عوالم

---

1 - الرسائل إخوان الصفاء الرسائل بيروت ١٩٥٧

من الرؤى تشبه إلى حد ما من حيث السرد قصص الخيال العلمي (-Science Fiction) ، فهل نقول إن اليوطوبيا هي نوع من قصص الخيال العلمي؟ .

إن نقاء اليوطوبيا لا يمكن في محدودية حاجياتها وعدم مبالاتها بالأمور الدنيوية بل في احتياج هذا النقاء ، والاحتياج لتكريسه . فعبروا عن ذلك في رؤية جعلتهم يتعاملون مع الأشياء والأحاسيس بأشكال لغوية وفنية تجمع الحقائق الصارمة ولكنها لا تعدم العواطف .

إن التمييز الذي مارسناه لاستجلاء الخطاب اليوطوبي ، يطرح من جديد دور الحركة اليوطوبية في بناء الخطاب السياسي في الفلسفة العربية الإسلامية .

لئن كان جوهر اليوطوبية هو السعي لتكوين صورة المجتمع المثالي الفاضل فإن بحث وظائف هذه اليوطوبية يصبح أمراً ضرورياً ومساعداً على استكناه آخر معالم هذه الرؤية .

II) بين اليوطوبية والمتشابهات:[1]

إن العمارة الفنية لليوطوبية وما تزخر به من صور فنية ، وعوالم بعيدة ، تتشابك فيها الخطوط وتتقاطع الألوان ، داخل هندسة واضحة

1 - لقد عدنا في هذا الفصل إلى كتاب الدكتور فاروق سعد الآنف الذكر ورغم استفادتنا منه فهناك اختلاف النظرة لليوطوبية بيننا وبينه جعلنا نرى فيها ما لم يره فلم نحاول التقريب بين نظرتينا كما لم نحاول التوسع في ذكر الخرافات والملاحم وقصص أدب الآخرة كما فعل. وهذا لا يعني حطاً من قيمة كتابه بقدر ما يعني إقراراً باستفادتنا منه وإثرائه في نفس الوقت.

ومقننة، تثير لدى القارئ صوراً شتى ومعاني عديدة تجعله يخلط بينهما وبين بعض الرؤى و الترسيمات التي تتحدث هي الأخرى عن عوالم شبيهة بتلك التي يوردها الخطاب اليوطوبي.

لهذا لابد من تسطير خط فاصل بين اليوطوبية من جهة وبين شبيهتها من جهة أخرى. إن مدينة إرم ذات العماد المذكورة في القرآن وما اكتنف حضورها التاريخي من غموض يجعلها مدينة غريبة[1]. كذلك جزر الواق واق التي زارها السندباد، ومدائن النحاس التي تزخر بها حكايات ألف ليلة وليلة، تعد مدناً عجيبة، غير أننا نميز بينها وبين المدن الفاضلة، سواء عند أفلاطون أو توماس مور أو الفارابي أو ابن باجة أو المتصوفة أو إخوان الصفاء.

إن المدن الفاضلة لا تبنى على المخاطر أو الخوف، ولا تعرف المسخ أو اللعنة أو الخوارق، مما تحفل به من مدن العجائب التي ظهرت (أو ربما ظهرت) في التاريخ. إن شهرة المدن الفاضلة لا تأتي من تلك الأشجار التي تتكلم، أو من تلك الحيوانات الغريبة أو الأشخاص الذين يحيون بداخلها، والذين يحملون طبيعة إنسانية (جن مردة شياطين) بل شهرتها تنبع من كونها مدينة العدل والسلام، لا مسخ ولا حروب، فالقطيعة والدسيسة والأنانية غير ذات وجود داخل المدن الفاضلة.

1 - إرم ذات العماد للتفاصيل عنها: القرآن سورة الحاقة ٥-٨. جزر الواق واق: انظر ألف ليلة وليلة طبعة بولاق أو دار الشعب بالقاهرة

إنهم لا يغيرون على بعضهم بعضا. كما أن الثروة موزعة بينهم، والتعامل الإنساني مجسد بين العمال والمزارعين، وكل المتنوجات تجمع عادة في مستودع المدينة العام. الكل يعيش في سلام، ما دامت أسباب الشر منزوعة سواء نقوداً أو ملكية أو جعلاً.

إن اليوطوبيا ومن ورائها الخطاب لا يتسع لعناصر الشر ولا الغرابة أو الشذوذ. هذا هو سر اختلاف الخطاب اليوطوبي وعلم اليوطوبيا، عن خطاب المدن العجيبة وعالمها المريب. إن الخطاب اليوطوبي يستمد شرعية تأثيره من التدبير الحسن الذي يفتقده عالم التزييف (الطوبيا)، سواء كان هذا التدبير للأفراد من الناحية الاجتماعية والسياسية (أفلاطون، الفارابي) أو من الناحية العلمية الابستيمية (ابن باجة، إخوان الصفا) فإنه يفضي إلى عالم النقاء والطهر والعدالة.

إن دائرة الممارسة اليوطوبية، لا تخرج عن هذا الحيز الذي نفتقده في المدن العجيبة التي تقف شرعية وجودها على مدى إبرازها لضبابية الأحداث ووعورة المسالك وغرابة الأهل والعمران وتكرار المغامرة لكن الخطاب الذي تحمله المدن العجيبة خطاب مغامري يكتشف المجاهيل في حين أن الخطاب اليوطوبي خطاب سلام، وتنظيم، وعلم.

إن عالم اليوطوبيا كما لاحظنا منذ قليل، ليس عالم الخوارق، وإن شخصياته ليست غير متجانسة، أضف إلى ذلك أن اليوطوبيا وإن كانت تتطلب سفراً، فليس من النوع الذي يحدثنا عنه أصحاب عوالم الآخرة، وهو عبارة عن رحلة لشخص واحد معه دليل أو مرشد، يسهل له

التنقلات، فسواء في قصة المعراج (محمد وجبريل مرشده)، أو رسالة الضفادع (هرقل المرشد) فإن اليوطوبيا لم تحمّل أفرادها مشقة السفر لتثير فيهم الغرابة، أو لتطلعهم على الخوارق، بل وإن وجب السفر لهذه المدن الفاضلة فإن الفرد لا يسافر ليعود مبهوراً مندهشاً، وربما مسلوب الجنان، بل ليبقى هناك مع الجماعة ويعمل لصالحها بعد أن كان قارن بين هذه الحياة وتلك التي كان يحياها.

إن الممارسة اليوطوبية كما وضحناها آنفاً، لا تحمل عنصر التشويق من النوع الذي يوجد عند أصحاب المدن العجيبة، أو أصحاب العوالم الأخروية. إن الخطاب اليوطوبي يجمع بين عدّة عناصر ليؤلف بينها، فتصير رؤياه واحدة لا يخضع لعنصر المفاجأة بل كل ما فيها يتحرك برتابة وعقلنة تبعده عن الخرافة والأسطورة.

١. بين اليوطوبيا والأسطورة:

إذا كانت الأسطورة ليست أية رواية كانت. وإذا كانت حدثاً يعبر عن شيء احتاجه الإنسان للتعبير عنه، من خلال شلال الكلمات، فإنها تصبح مقرونة بمراحل التفكير البشري الذي أنشئ نتيجة الصراع الوجودي، الاجتماعي، لدى الناس.

الأسطورة ليست وهماً ولا كذباً بل تجربة وجودية يعانيها الإنسان البدائي فترمز عنده إلى واقع مقدس يدرك عن طريقه عالم الغيب. أو ما وراء العالم، فيفرق بين المقدس والمدنس Le Sacré et le profane.

وتتحول كما لاحظ مالينوفسكي «إلى حقيقة معاشة» بكل ما في الواقع من زخم وواقعية، واستعملها البدائي لما أعوزه التكنيك عن التأثير في الطبيعة. فهي "اللحظة النظرية في الوعي الإنساني البدائي"[1] أي أن الاسطورة لا يتم ظهورها إلا إذا كان للإنسان درجة من الرقي الذهني نتيجة ارتباطه بالواقع الطبيعي الذي لا يملك تكنيك تغييره. فكانت الأسطورة "جزءاً من عملية الإنتاج" التي يمارسها بدوافع حياتية، هذا الجزء كان في شكل لغة أي كلاماً منطوقاً فليس من المصادفة أن تعني الأسطورة عند الإغريق (Mythos) الكلمة المنطوقة التي تطفو بالمشاعر فوق المنطق والعقل، لتسبح في عالم مليء بالصورة التي ترتبط كل الارتباط بمكنون اللاشعور الجمعي. إن للأسطورة، إضافة إلى شكلها السردي خلفية اجتماعية بوصفها دخولاً في الجماعي، فتصبح اللغة تعبيراً خاصاً للخطاب الأسطوري، والوسيلة التي تكتسب بها المعارف، أو قل هي المعرفة بالنسبة لذاك البدائي. وليست مرضاً لغوياً أصاب الإنسان عندما عجز عن التعبير على حد قول ماكس ملر. إن الأسطورة التي رأى فيها ماكس ملر في القرن التاسع عشر عجزاً أصاب الإنسان ولم يحسن التعبير عن دوافعه الداخلية "فكانت أشعة الشمس أصابع للآلهة وكانت السحب الممتلئة ماء أبقاراً ممتلئة الضروع"[2] مثلت لدى كلود لفي شتراوس (c. levis strauss) خطاباً علمياً مثل الذي تملكه الآن مع شيء من الاختلاف.

1 مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق ١٩٧١ ص ٢٢.

2 الدكتورة نبيلة إبراهيم الموسوعة الصغيرة. بغداد ١٩٧٩ ص ١٢ ـــ ١٣.

إن الحقيقة التي أراد تصحيحها كلود ليفي شتراوس من خلال هذا الدفاع عن الأسطورة هو بيانه أن (العقلية العلمية) ليست حكراً على المتحضرين فقط والأساطير دليل قائم على ذلك. إن كلاً من المتحضرين والبدائيين يهدفون إلى تكوين رؤية عن الكون وتحقيق تفسير متناسق للظاهرة الطبيعية، وبالتالي يصبح هناك تماثل بين كلا المعرفتين. ويصبح القول بوجود مرحلة ما قبل منطقية على حد تعبير ليفي بريل (levy Bruhl) قولاً لاغياً.

إن الهوة الزمنية التي يدحضها كلود ليفي شتراوس وكذلك ارنست كاسرير (E. Cassirer) بين العقلية البدائية والعقلية الحديثة لا تعني أن الأسطورة هي الفكر. بل نموذج من المعرفة العلمية يزخر بالتبويب، والتنظيم، هذا التطور الذي حدث لمفهوم الأسطورة يجعلها ذات سند تاريخي يستوجب التفريق بينها وبين الحكاية (conte). إن الأسطورة تزخر بشخصيات تختلف عن شخصيات الحكاية، فالبطل الأسطوري، عادة ما يكون من الآلهة أو أنصاف آلهة في حين بطل الحكاية إنسان عادي، حتى وإن التحم بقوى العالم الغيبي وانتزع منها بعض الأسرار. إن الأسطورة ترتبط بتاريخها المحلي (قبائل أو شعوب)، وهذا ما يفسر اختلاف الأساطير لدى الناس.

ولسنا هنا بصدد عرض نظرية كلود لفي شتراوس، فهو يوضح في كتابه "ميثولوجيات" علاقة هذا التشابه من خلال أسطورة مقتبسة وجد جذورها في أسطورة أخرى هي أسطورة الهوبا، بل نريد أن نعرج على قضية الزمن التي وقعت الإشارة إليها آنفاً. لكننا لم نحلل هذه العلاقة بين

الأسطورة والزمن. لا شك أن الإقرار بواقعية الأسطورة يجعل خاصية الزمن فيها غير واضحة المعالم. سيما وأن مدرسة تحليل النفس الفرويدية، تجعل من الصور الأسطورية رموزاً أوديبية (أدويب) مثل الطوطم الذي يرمز للأبد.

يعتبر يونغ أن "مهيمنات اللا وعي الجماعي أو النماذج المثالية القديمة قد اتسمت عبر العصور بسمة بارزة، إذ أن النماذج المثالية والقديمة ما هي إلا قيم سائدة ـ آلهة ـ أي صور القوانين و المبادئ المهيمنة والتنظيمات الوسيطة التي تجدد النفس البشرية تجاربها دونما كلل، وبقدر ما تكون هذه التمثلات مخلطة نسبياً في التعبير عن الأحداث النفسانية تكون النماذج متوافقة مع مجموع التجارب المماثلة، وتكون موافقة أيضاً مع بعض المزايا الأساسية والعامة للعالم المادي. لهذا فمن الممكن نقل صور مثالية قديمة إلى سيرورات ومسارات مادية عليه، فإن الأثير مثلاً ـ هذا العنصر القديم جداً هو النفس أو الروح المتمثلة على سبيل القول في مفاهيم الأرض بكاملها وكذلك الطاقة ـ القوة السحرية ـ هي أيضاً مفهوم منتشر في العالم بأسره"(١).

يعني هذا أن ما يعبد أو ما يعرف على انه مقدس، يمثل قيمة لدى الخطاب الأسطوري المطلق إحدى مهامها على حد تعبير كلود ليفي شتراوس. فتغوص في البناء اللا زمني (Achronique) ولكنها تخضع في

1 انظر الدكتور أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي: طبعة ثانية دارة الطليعة ببيروت، ١٩٨٠، ص ١٢.

الآن نفسه، لمفهوم الزمن التاريخي والمدلول المطلق. هذا ما يخضبها بالرؤى وبالمعارج. وليس معنى هذا أن الزمن الأسطوري والزمن التاريخي في وحدة، إن الزمن الأسطوري زمن دائري يعود دوماً والزمن التاريخي زمن الامتداد المتقدم دوماً.

بناء على ذلك يصبح الزمن الأسطوري فينا، نحمله باستمرار لأنه يتجرد من ماديته كحدث وقع في آن معينة كما يقول جان بول سارتر: "ابتعادنا الزمني عن الحدث يفقد هذا الأخير ماديته ويحوله إلى زمن اسطوري نحمله في ذواتنا"[1] تتحول الأسطورة إلى تعبير لا شعوري جمعي، ذي دلالة ثقافية ذات بعدين: بعد يختلط فيه كل شيء بكل شيء. وهذه مرحلة الطبيعة وبعد يتميز وفقاً لإيقاع معين ويمثل مرحلة الحضارة. فيندمج المطلق بالاجتماعي كما أظهرنا على ذلك الخطاب البنيوي (Structural) الذي لا يدخل في نسيجه العناصر المفردة، بل مجموع دلالات العناصر مجتمعة.

لابد أولاً من التمييز بين الأسطورة واليوطوبيا. وبالرغم مما وضحناه حول الأسطورة وما قيل حولها في أوقات مختلفة، وبالرغم من أنها - كما وضحنا - تكشف عالماً وجدانياً غير قابل للتجربة والمنطقية، وبالرغم من تطعيمها بالرموز، حيث يتحوّل كل شيء إلى رمز (العادات والتقاليد والدين والطقوس) هذا القدر من الرموز يستخدمه الأفراد والجماعة

. J. p. Sartrer: Qu'est ce que la literature? Ed. Gallimard. Paris. 1984. P. 48 1

للتعبير عن تضامنهم، وباختلاف نظراتهم للوجود والعالم. ورغم كونها حجماً كونياً، فهي لا تعدم طبيعة تراجعية، عبارة عن عملية بحث قادمة من الماضي، مما يجعلها غير ضرورية فالحاجات لا تدمر بفشلها، لأنه كلما قتلت أسطورة أحدثت أسطورة فيتحول الحاضر إلى ماض، أو قل يتحول الحاضر إلى حاضر، لا يترقب المستقبل. ويصبح الأبدي الأسطوري عبارة عن عملية إعادة للعلاقة مع العالم بالتلقي منه لا بالتأثير فيه. في حين أن اليوطوبيا مدى يلج منه الإنسان لخلق علائق جديدة. فيظهر المستقبل كإبداع، هذا هو قدر الطوبائيين وهو رؤية المستقبل لا الماضي أو الحاضر، رؤية التقدم في الزمان باللعب بالزمان.

إن الأسطورة تعبيرية بالمعنى الأدبي للكلمة، في حين أن اليوطوبيا مستقبلية، لكن ليست مستقبلية ما رينتي (Marintti) الإيطالي: التي تتغزل بحب المغامرة وتحبذ العدوانية والأرق المسعور. فهذا النوع من "المستقبلية يعوق بناء الإنسان. وذلك لأنها تتطلب تحويل هذا الأخير، حتى يتكيف مع عالم التكنولوجيا والآلات، عكس ما تطمح اليوطوبيا لتحققه وهو جعل الآلات أي مجال التكنولوجيا والعالم المأتم (Automate) مؤنسنا بالقدر الذي يبقى معه الإنسان إنساناً.

IV. وظيفة الرؤية اليوطوبية في الخطاب السياسي:

يستفاد مما تقدم أن الدور أو الوظائف التي يمكن أن تؤديها اليوطوبيا في نطاق الخطاب السياسي، هي بعث ونشر القيم النبيلة في

زمن تعبث فيه الأهواء والشهوات بشكل عشوائي، وتتضارب فيه المصالح والنزعات بشكل سخيف يوجب توكيد هذه المعاني التي تبني الحياة الفاضلة، الاجتماعية والإنسانية.

هذا الواجب ملقى في المقام الأول على الطوبائيين. لكن هذا لا يعني أن اليوطوبيا مصنع للصور الفنية وللمدن الفاضلة أو الأحلام، بل يعني أنها صورة المجتمع المثالي المطلوب إحداثه، حيث تتحقق سيادة العقل. فكان من الضروري توجيه النظر إلى الأصول، والمبادئ التي تعانق الإنسانية.

إن الحاجة للعودة لهذه الأصول هو البحث عن جواهر الأمور. والحقيقة لا تنمو إلا في مجتمع كانت فيه مراكز وخلايا تؤمن بهذه العودة وتدافع عنها وتعمل على تنميتها. فهل من جدال لما نجد فرقاً مثل الصوفية، وإخوان الصفا، وحتى الشيعة في مقدمة هذه الخلايا؟ وهل من جدال أن نجد فلاسفة مستقلين يحتلون هذا المراكز مثل الفارابي وابن باجة؟ وهل من جدال في انه لابد للمجتمع من هذه الفرق وهذه الشخصيات؟

إن الخطاب اليوطوبي لا يولد اعتباطياً ولا يتيسر له أن يلعب دوره على الوجه المطلوب، إذا لم تتهيأ أسباب ذلك. وليس مهما أن تختلف أشكاله من صوفية عرفانية، إلى فلسفة عقلية إلى سياسة تعليمية[1]. فإن جوهره يظل كما هو، وإلا انقلب إلى خطاب ايديولوجي. فحقيقته تظهر في كونه خطاب قيم.

---

1 التعليم، هو احد الشروط التي تقول بها الشيعة للمزيد من التفاصيل انظر الغزالي في المنقذ من الضلال وكذلك في التهافت.

لا يعني هذا أن الخطاب اليوطوبي يسقط في التنظير الأخلاقي السهل، لأن الكلام عن القيم والأخلاق كثيراً ما يحيد عن طريقه ليصبح وعظاً وإرشاداً. أن الخطاب اليوطوبي يحمل من الكونية أشياء وأشياء، والذين لا يحسون بهذه الكونية عاجزون عن بناء يوطوبيات. لهذا السبب غابت اليوطوبيا في الفكر العربي قبل الإسلام، وبسبب مجيء الرسالة تحق هذا البعد وعرف العرب المسلمون في العصر الوسيط وقبله بقليل اليوطوبيا باعتبارها نضجاً لتطور الوعي والتاريخ عندهم.

إن مهمة الخطاب اليوطوبي في بلوغ هذه الدرجة تتجلى كما يلي:

١. الإنسان العارف بالعالم:

لقد ركز الفارابي على الفضائل في مدينته، والفضيلة لا تكتسب إلا بالعلم، واشتد على الرئيس حتى يجعل منه فيلسوفاً وإماماً.

كذلك بالنسبة لإخوان الصفا وطدوا العزم على تلقين أنصارهم العلم والمعرفة[1] كخطوة نحو كسب الحقيقة التي تشاطرهم فيها الصوفية باعتبارها نموذجاً لا يبلغه إلا العارفون "وهل يستوي الذي يعلمون والذين لا يعلمون". كذلك توضيح، وإفهام الإنسان أن العلم أو الحكمة هي السبيل للخلود. فتعلم الإنسان وجعله عارفاً عالماً معناه تخليده في هذه الحياة هذا الخلود الذي يتجسم في الذكر الطيب الذي يخلفه بعد اندثاره[2].

1 التعليم، هو أحد الشروط التي تقول به الشيعة للمزيد من التفاصيل انظر الغزالي في المنقذ من الضلال وكذلك في التهافت.

2 ابن باجة رسالة الوداع عن عمر فروخ المرجع السابق (باب ابن باجة).

٢. الإنسان الفاضل الصالح:

لقد ركزت جماعة إخوان الصفا في رسائلها على هذه الخاصية "هلم إلى صحبة أخوان لك فضلاء وأصدقاء كرام، علومهم حكيمة، وآدابهم نبوية، وسيرتهم ملكية، ولذاتهم روحانية، وهمومهم إلهية... وكن يا أخي من المؤمنين الذي بعضهم أولياء لبعض "يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر[١]".

إن غرض الجماعة كما يلوح، هو صلاح الدين والدنيا والاقتداء بالأنبياء والحكماء، فالأمر بالمعروف يعني الإصلاح والصلاح فعالم اليوطوبيا هو عالم الإصلاح والتعبير عن طريق القيم. فالإصلاح إحدى حلقات الخطاب اليوطوبي وذلك بإرساء مجتمع يأمر كله بالصلاح ويحأول تجسيم ذلك في سلوك، لهذا كانت الحركة اليوطوبية حركة مناقبية تولي السلوك أهمية كبرى. فكان أخوان الصفاء قدوة النهي عن المنكر. كما كان "نوابت" ابن باجة نموذجاً في السلوك الصالح حتى في ظل دولة غير صالحة. لأن ذلك سيؤدي بها عن طريق الممارسة إلى أن تتحول إلى سير إقامية.

٣. الإنسان الناقد:

إن القول بأن الحركة اليوطوبية حركة مناقبية لا يعني أنها تبشير بتعاليم مثيولوجية لا تثير في الناس اهتماماً، بل لها علاقة حميمة بالتطورات الاجتماعية.

إن نشأة هذه الحركة، التي سنتبعها بدقة في الفصل الثاني - قد ارتبطت بتطور المجتمع العربي الإسلامي وبتطور نواحيه السياسية، والاجتماعية

1 الرسائل بيروت، ٣٧ — ١٩.

والثقافية، والاقتصادية. فكانت هذه الحركة تلبية لحاجيات هذه الظروف. وبما أن هذه المعطيات تغيرت، فلا بد أن يكون اليوطوبيا موقفاً مثل بقية الحركات السياسية إلا أنها تختلف عنها من حيث الجوهر والطريقة.

لقد كان التعبير الأول الذي أحدثته الرسالة لقلب سلم القيم في ظل منظومة جديدة، ارتبطت منذ أول وهلة بآمال الجمهور وسائر الفئات والطبقات في المنزلة الاجتماعية وفي ظل المنظومة القبلية، فحملت لها إمكانيات واسعة للصعود اجتماعياً وخلقياً. لكنها في ظل الخلافة التي تحولت إلى ملك عضوض أجهضت هذه الآمال، وخيبت، فظهرت المواقف المختلفة التي يطلعنا عليها الخطاب السياسي، لكنه أهمل موقف اليوطوبيا كموقف نقد، وموقف احتجاج على هذا التحول الذي يهدد الرسالة في معينها الأصلي. وهذا نذير شؤم، ﴿وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنةً يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون[1]﴾

لقد اضطر الطوبائيون في ظل دولة التسلط إلى اتباع منهج لولاه ما كانوا ويستحقون نعتهم باليوطوبية، فجمعوا بين الرؤية الاحتجاجية والمنهج المعرفي مبدعين تركيباً يجمع بين "كونية" مشروع الحقيقة وواقع اللحظة الراهنة.

فهي تركيب بين الوعي بقيمة المطلق وبين مظاهر التجزؤ والمصالح المحددة والضيقة مترجمة في العودة المستفيضة للرسالة، لإرسال رؤية ومنهج أكثر شمولاً وأكثر إنسانية.

فماذا عن هذه الرؤية وعن هذا المنهج؟

---

1 سورة النحل آية ١١١.

الفصل الثاني

بين الرؤية والمنهج

من خلال التناول الاصطلاحي والمعرفي لمفهوم اليوطوبيا ولمجموعة من المشاهدات والتجارب اليوطوبية سعينا إلى طرح قضية الحركة اليوطوبية في مجال الفكر السياسي ولم نتوصل في الفصل السابق لإبراز الخطاب اليوطوبي الذي يدحض العديد من الأقوال والخطابات حتى لا تختلط بالخطاب اليوطوبي لنتمكّن "من فهم ميكانيزمه" الداخلي.

من البديهي أن نقول إن الممارسة اليوطوبية لم تجد حظها في الخطاب السياسي العربي الإسلامي واقتصرت على فيلسوف واحد فيما نعلم[1] أو على فرقة ننعتها نحن باليوطوبية للسخرية منها أو للتقليل من شأنها[2]. ولم يخطر على ذهن أحد الدارسين تتبع أبعاد اليوطوبيا كحركة إنسانية تدخل ضمن الفكر السياسي عندنا وتستحق العناية.

إن الفلسفة السياسية بالمعنى المعروف والمتداول، موكول إليها مقود الحركة التأسيسية للحركة التراثية التي انبعثت داخل مجتمعنا الحاضر. لا من حيث تأصيل المناهج وتنظير طرق إخصابها فحسب، ولكن من حيث

1 نعني به أبا نصر الفارابي (٢٥٠هـ ـ ٨٧٤م / ٣٣٩ هـ ـ ٩٥٠م).

2 نعني بها حركة التصوف.

أنها تنكب على دراسة العوالم ذات الدلالات الإنقلابية كموضوع ومادة لها. مستبعدة بذلك العديد من الملل والشخصيات كأحداث قائمة بنفسها تعبّر عن مواقف مختلفة جذرياً عن المواقف الأخرى المعاصرة لها. ولا تشير إليها باعتبارها تابعة لا فاعلة داخل رؤية يفوح منها غبار المعارك وصليل الحديد والنار.

إن إثبات عراقة الخطاب اليوطوبي في الحضارة العربية الإسلامية يتطلب منا، رغم المنعرجات التحليلية التي أوردناها في الفصل السابق، تحليلاً لموضوع اليوطوبيا، أي يجب أن نتساءل عن الموضوع الرئيس للخطاب اليوطوبي، وداخل هذا التساؤل يمكننا تمييز سؤال عن الأبعاد التي يجسمها ليتسنى لنا بيان الخصوصية الكامنة للحركة اليوطوبية داخل الخطاب الفلسفي السياسي في المجتمع العربي الإسلامي.

١ - موضوع اليوطوبيا:

لاشك أن الأمل الذي يصاحب الإنسان في أحلك الفترات التي مر بها هو الذي جدد له بقاءه على هذه البسيطة. وهو الذي دفع بالإنسان إلى إنتاج هذا العدد المهول من اليوطوبيات. هذه اليوطوبيات التي لا تظهر على أنها حصيلة فراغ أو ترف فكري احتاجه الإنسان ذات يوم بل نتائج للتعبير عن أحلام وطموحات ضد عالم يعطيه كل دقيقة فرصة الاحتجاج ضده.

لئن استطاع الفكر السياسي الغربي بلورة إشكالية اليوطوبيا من خلال محاولات تهدف إلى إعادة اكتشاف المسألة اليوطوبية[1]. فإن

1 انظر Jean Servier: Histoire des utopies Ed. Seuil. Paris 1960 Et Marcuse: La fin de l'uropie..

الفكر الفلسفي السياسي العربي الإسلامي تعامى عن خوض مثل هذا العمل إن لم نقل عمل على الحيلولة دون ظهوره. وهذا نتيجة تصور محدود للحقل السياسي، وكذلك قصور في فهم اليوطوبيا ووظائفها.

كانت فلسفة السياسة تتمحور حول السلطة وممارساتها سواء كانت بيتية أو حرفية أو قضائية الخ.... فلقد أصبح من الأمور المسلم بها في الدراسات الأنثروبولوجية أنها تختلف وتتنوع بتنوع التركيبة الاجتماعية واختلافها وهي بدورها تتأثر بالقاعدة التكنولوجية والتنظيم الاقتصادي والأوضاع الديمغرافية وغيرها.

ولئن كانت السياسة تتنوع بتنوع التركيبة الاجتماعية فإن مفهوم السلطة يتنوع بتنوع الأنظمة السياسية وطبيعة تركيبها.

هنا وجب الفصل بين مفهوم السياسة والسلطة بوجه عام ومعناها ودلالتها داخل المجتمع العربي الإسلامي بوجه خاص.

إذا تركنا جانباً مفهوم السياسة والسلطة بصورة عامة لأنها معروفة ولا تخرج عن اعتبار السياسة في إدارة المجتمعات الإنسانية[1] وأنها علم الحكومة[2] أو أصول الحكم وذهبنا نلتمس معناها العربي الإسلامي (لأن هذا هو محور دراستنا) فإننا نجدها لا تخرج عن كونها تشمل كل ما يلف الحياة ابتداء من المولد حتى النضج والموت، وبتناول السلوك الفردي والعائلي. والاقتصادي، دون إغفال السلطة وأعمالها وتكونها ووظائفها[3].

Dictionnaire Robert. P. 613 1.

.2 المعجم القانوني: حارث الفاروقي ببيروت مكتبة لبنان ١٩٧٠، ص ٥٣٣.

3 لسان العرب: المرجع السابق، ج٦، ص ١٠٨ باب من مادة ساس وسوس.

يعني مفهوم السياسة في تراثنا المكتوب والشفوي أو المعاش كل نظر وتدبير كل تفكير[1] وهي لا تنفصل عن الفلسفة من حيث كون هذه الأخيرة معرفة بالعلل الأولى أو علم المبادئ الأولى.

وهكذا تصبح السياسة كالفلسفة، معرفة ونظر مرتبطة بالسلوك والواقع.

إن ارتباط السياسة بالفلسفة متأتٍ من الإطار العام للمشكلية السياسية، هذا الإطار العام هو الدين، فالسياسة والدين في الإسلام وجهان لعملة واحدة[2]، وهذا ما يجعلنا نسطر خطأً فاصلاً بين السياسة بمفهومها العام والسياسة في مجتمعنا العربي الإسلامي.

فالمفكرون المسلمون يشددون على ارتباط السياسة بعلم النبوات والأخلاق والتامليات. يقول الغزالي إن الفلاسفة أخذوا السياسة من "كتب الله المنزلة على الأنبياء ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء"[3] هكذا ترتبط السياسة بالدين لكنها لا تقتصر على ذلك فقط بل هي "انفع الأمور التي سلكها المرء في استجلاب علم السياسة"[4] أي أنها إلى جانب ارتباطها بالدين فهي نظر وتقوى وفحص، فتعرف بذاتها كما تعرف بالدين.

1 التهانوي (كشاف اصطلاحات الفنون) القاهرة ١٩٦٣ ج١ المقدمة وكذلك ج٢ ص ١٣٤ — ٢٤٥.

2 التهانوي المرجع السابق: ج ٢ ص ٣٠٥.

3 الغزالي: المنقذ من الضلال بيروت ط ٢ ١٩٦٩ ص ٢٤.

4 الفارابي: رسالة في السياسة أو جوامع السياسة نشره شيخو الشرق ١٩٠٤ ص ٢ وبعدها.

إن مفهوم السياسة كما اتضح لنا يقوم على الإلهيات والنبوات من جهة وعلى إعمال النظر من جهة أخرى. أي على الفلسفة أو قل التنظير السياسي المتفلسف وذلك يمكن ملاحظته لدى الفارابي الذي يتحدث عن فلسفة نظرية تتعلق بمعرفة الأشياء التي يمكن خلقها أو تغييرها وعن فلسفة عملية منوط بها ما يمكن خلقه أو تعديله.

لقد ميّز الفارابي في شأن الفلسفة العملية بين الأخلاق (الفن الخلقي) والسياسة (الفن الملكي أو المدني) وأكد على أن هذه الأخيرة تخضع لها كافة القضايا الفلسفية الأخرى[1].

كما أن إخوان الصفا عدّوا السياسة ضمن الإلهيات وتحدثوا عن خمسة أنواع لها:

١ - السياسة النبوية التي يضطلع بها الرسول والأنبياء إذ يضعون النواميس والسنن الزكية ويداوون النفوس المريضة من الديانات الفاسدة.

٢ - السياسة الملكية التي يقوم بها خلفاء الأنبياء الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

٣ - السياسة العامة وهي الرئاسة على الجماعات.

٤ - السياسة الخاصية وهي معرفة الإنسان لكيفية تدبير أمر منزله.

٥ - السياسة الذاتية ومدارها معرفة الإنسان لنفسه وأخلاقه وتفقده أقواله وأفعاله[2]

---

1 الدكتور حسن صعب "علم السياسة" بيروت دار العلم للملايين ١٩٧٦ ص ٩٦ وما بعدها.

2 الدكتور حسن صعب المرجع السابق ص ٨٢/٨٣.

لا نريد أن نبحث من خلال هذا التحليل مشكلية انسجام الفلسفة مع السياسة أو تعارضها[1] لأن ذلك سيؤدي بنا إلى بحث في علم السياسة وذلك خارج عن المجال الذي نسعى إلى تحديده، فالفلسفة السياسية ليست علم السياسة وإن كانت لا تجافيه.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الهدف المشترك في الخطاب الفلسفي السياسي هو تحقيق إنسانية الإنسان ببحث " المصلحة العليا"[٢] وهذا ما قامت عليه اليوطوبيا ألم تكن مصلحته متجسدة في العدالة كما صورتها جمهورية أفلاطون، وفي بلوغ السعادة كما حدثنا الفارابي وابن باجة، واكتساب أعلى مراتب العلم والحكمة كما يلح إخوان الصفاء والصوفية.

إن ما يتسم به الخطاب السياسي هو التأكيد على الإنسان الذي يبين أن هناك إدانة قاطعة لكل ما يجعل خطوط تقاطعه خطوط حروب، وملل ونحل لأنه هو المرشح لقيادة المدنية نحو السعادة من خلال اقتيادها نحو العدل أو الفضيلة أو الحكمة فهو الوحيد القادر على أن يكفل للطوبيا (TOPIA) الانتقال من الفوضوي إلى النظام ومن العنف إلى العقل، ومحاولة حفظ الكثرة في الوحدة.

---

1 هذه المشكلة التي حاول تبينها كل من هوبوز (١٥٨٨ ــ ١٥٧٩) وغروسيوس (١٥٨٣/١٦٤٥) بأن اعتبرا كلاً من الفلسفة والسياسة علماً ووحدا بينهما على هذا الأساس لكن هناك من يصر في وقتنا الحاضر على أن السياسة فن ولا يمكن الجمع بينهما انظر كتاب: I.. Ereund L. essence du politoque: Paris 1945 P 94.

2 الفكر العربي المرجع السابق ص ١٠٠ وما يليها.

إن ما يشغل بال أفلاطون ليس الدولة وليس المدينة كمدينة بل الإنسان حسب تعبير كواريه[1] فكانت المدينة (توبوس) كضرورة، وكذلك الإدارة والتخطيط والقانون جعلت لجعل العيش يطيب لهذا الإنسان ولا ينتهي نهاية سقراطية.

إن شأن الفارابي شبيه بشأن أفلاطون لما أراد الارتفاع بالإنسان إلى ملكوت الله أو تقريب الله إليه، حتى "يطبق في الأرض ما طبقه في السماء"[٢] فيتحول بذلك الإنسان إلى إنسان مخالف لذلك الذي تصوره النظريات السياسية على أنه عدواني تارة (هوبز) ومغلوب (ابن خلدون) تارة أخرى، أو ماكر (ماكيفيلي) في أغلب الأحيان.

إن الإنسان الذي أصبح موضوع الخطاب اليوطوبي هو ذلك الذي يعيش وفقاً لنظام العقل والرسالة، فيحقق إنسانيته ويلغي الأنانية ويمنع الانقسامات ويحقق العدل[٣] مجسداً ذلك في تضامنه.

إن الوحدة التي تصطبغ بها جغرافية الخطاب اليوطوبي، والتي تتبلور مكانتها في توزيع العمل، وإحلال الفرد المناسب في المكان المناسب حيث يمسك كل فرد عمله[٤]، تقتصر على هذا الجانب السوسيولوجي فقط.

---

1 مدخل لقراء أفلاطون: ألكسندر كواريه ترجمة عبد المجيد ابو النجا، المؤسسة المصرية العامة ص ١٢٨ وما يليها (بلا تاريخ).

2 نحن والتراث: الدكتور محمد عابد الجابري ــ دار الطليعة ــ بيروت ط أولى ١٩٨٠ ص ٩٦.

3 Glotz: Cite grecque – Ed – Allbrir – Bichel. P. 328 – 329 1968.

4 كواريه المرجع السابق ص ١٤٣ وما يليها.

إن الخطاب اليوطوبي الذي عمل منذ البدء على دحض الخطاب السفسطائي المخادع، والخطاب العامي حول الفضيلة قد أعطى للجمهورية وحدة فكرية إلى جانب وحدتها الاجتماعية.

كما أن الفارابي الذي دعا إلى تجاوز الخطاب المعتزلي الجزئي على حد قول الجابري حاول أن يوّحد الفكر والمجتمع بعد أن فشل المعتزلة في التوفيق بين العقل والنقل وفشلوا في الأخذ بخطاب العقل الكوني[١] لأنهم لم يفهموا أن "ما في الدين، مثالات لما في الفلسفة"[٢]. فأعاد بذلك الوحدة الفكرية للمجتمع على أساس من "النظام والتراتيب الهرمي الشبيهين بالنظام والتراتيب الهرمي اللذين يسودان الكون بمختلف أجزائه"[٣] ببناء علاقات الوحدة الاجتماعية (التضامن) على أساس هذه الوحدة. فالموجود الأول هو أول التكوين وعنه توجد سائر الموجودات بل هي ضرورية في صدورها عنه لأن إحدى متلزمات أوليته كموجود أول، هو ظهور الموجودات عنه "فمتى وجد للأول الوجود الذي له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها، لا بإرادة الإنسان واختياره على ما هي عليه في الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان ولا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه ولا على أنه غاية لوجود الأول، فالأول ليس وجوده لأجل غيره ولا يوجد لغيره

1 الجابري المرجع السابق ص ٤٤.

2 الفارابي كتاب الحرف تحقيق محسن مهدي، دار الشروق بيروت ١٩٦٩، ص ١٥١ ــ ١٥٢.

3 الجابري المرجع السابق ص ٤٤.

حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء ، فيكون لوجوده سبب خارج عنه فلا يكون أولاً .... فهذه الأشياء كلها مجال أن تكون في الأول لأنه يسقط أوليته وتقدمه غيره أقدم منه وسبب لوجوده"[١] . أي أن العالم ومحتوياته يخضع لفعل العلل المتصاعدة حتى واجب الوجوب، فيكون التلازم بين الموجود الأول والعالم ضرورية كتلازم الفعل بالفاعل.

إن الموجود الأول الذي ترجع إليه الأسباب (غير أنه واجب الوجود بنفسه) لا يمكن أن يوجد إلاّ فاعلاً وإلا تعطل الوجود[٢] .

إن الأمر الجوهري هو أن الوجود يأخذ شكل فيض في صدوره الإبداعي بداعي الغزارة والكمال الذي هو صميم هذا الوجود الأول، فيولد عنه جميع أصناف الموجودات وذلك بمعزل عن اختياره حتى لا يضيف شيئاً إلى كماله بل هو نتيجة تلقائية للفيض المنحدر منه[٣] الذي يعطي عقلاً أولاً ذا إدراكين: أحدهما للموجود الأول فيعطي عقلاً ثانياً ، وآخر لذاته فيعطي الفلك الأضحى أو السماء وهذا العقل الثاني تمتع بإدراك شبيه للعقل الأول فيعطي بدوره عقلاً ثالثاً عند إدراكه لموجوده، وفلك الكواكب الثابتة عند إدراكه لذاته، ويستمر الصدور على مراحل متتابعة، فيتولد

---

1 الفارابي: أراء أهل المدينة الفاضلة: تحقيق البير نصري نادر المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٩ ص ٣٨ ــ ٣٩.

2 الفارابي المرجع السابق ص ٥٨.

3 ماجد فخري تاريخ الفلسفة الإسلامية نقله للعربية الدكتور كمال اليازجي بيروت ١٩٧٩ ص ١٦٨.

عقل رابع، وخامس، وسادس، وسابع، وثامن، وتاسع، وعاشر، يقابل كل واحد من هذه العقول كوكب سيار على النحو التالي: زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، والقمر[1].

إن العقل العاشر خاتم العقول الكونية، والقمر خاتم سلسلة الأفلاك السماوية حيث توجد تحت عالم الأجرام عالم الأرض ينشأ ما هو أكمل مما هو أقل كمالاً ويخرج من البسيط، المركب، وما هو أكثر تركيباً فتكون المادة الأولى، ثم العناصر الأربعة (ماء، تراب، هواء، نار) فالمعادن، فالنبات، فالحيوان، فالإنسان.

إن الإنسان يظهر كصورة مصغرة عن الكون لأن التدرج في نشوء العالم العلوي يعكس تدرجاً في نشوء عالم ما تحت القمر فيكاد يكون الترتيب الهرمي واحداً.

كما أننا نلمس تدرجاً في ظهور الإنسان فأول ما يظهر فيه القوة الغاذية، فالقوة الحاسة، فالقوة النزوعية، فالمخيلة، فالناطقة.

إن هذه الوحدة أو التطابق لكل من عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر هي التي تظهرنا على الجانب الابستيمي (Epistemologique) للخطاب اليوطوبي إلى جانب الناحية السوسيولوجية فيه.

هذا التداخل بين الابستيمي والسوسيولوجي في الخطاب اليوطوبي، يجعله مصدراً للقيم المسيرة للسلوك، ورد فعل عنيفاً ضد خطر التفتت، واحتمال انهيار الأسس والمرتكزات التي تقوم عليها هذه الوحدة.

1 الفارابي: المرجع السابق ص ٤٩ و ٦٠.

إن الإنسان قطب الرحى في جمهورية أفلاطون، وكذلك في يوتوبيا مور كما هو قطب الرحى أيضاً في مدينة الفارابي الفاضلة، التي لم تخطط إلا لبحث سعادته[1]. وكانت الحياة في داخلها تجري خيرة سعيدة، حيث يحيا بين أناس هم أقرب إلى الأهل له من المواطنين، وما تأتى له ذلك إلا بالاجتماع والتعاون الذي يفضي إلى الوحدة والتماسك، فيبلغ الكمال. لأن كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده... لذلك لا يمكن أن ينال الإنسان الكمال.... إلا باجتماعات جماعة كثيرة، متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه قوامه[2]. لا نقول جديداً إذا أكدنا أهمية الاجتماع لدى الإنسان، فقديماً قال أرسطو "الإنسان مدني بطبعه" غير أن الإصرار على الاجتماع ليس تأكيداً لتجمع الأفراد ذوي مهن ومعارف مختلفة التكامل فيما بينها فقط بل هناك منزع آخر لتحقيق النزوع الإنساني الأصلي يتصل بالفهم الكلاسيكي الفلسفي لهدف الوجود، وبذلك تنحصر اعتبارات التجمع والعمران، وتتراجع ليبقى هذا الهدف وهو تحديد هذا الاجتماع البشري لكي يكون كاملاً ولا يكون كذلك إلا متى أوجدنا الإنسان الفاضل.

1 مفهوم السعادة هو "إنما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار وإن كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز" انظر كتاب الأخلاق تحصيل السعادة انظر كذلك ابن طفيل ومؤخذه على الفارابي في كتاب الأخلاق والسعادة لأنه اعتبر السعادة في هذه الحياة انظر تعاليق ذلك في مقدمة حي بن يقظان تقديم الهادي حكيم طبعة دار الفارابي بيروت ١٩٥٤ ص ٨.

2 الفارابي المرجع السابق ص ١١٥.

ومن هنا يتضح أن الإنسان ليس نتيجة أو أثراً منطقياً للاجتماع فهو الأول، والمتقدم لأنه هو المدبر للمستويين الاجتماعي السياسي والمعرفي. فكما أن الله هو سبب أول متقدم على الوجود، فإن الإنسان متقدم على المدينة فرئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها[1].

إن الإنسان أو الرئيس عند الفارابي باعتباره يمثل نموذج الإنسان الكامل، هو العقل الفعال ومن هنا تصبح النتائج على المستوى الاجتماعي والسياسي، والفكري، واضحة تقريباً، إذ تبدو مسألة الاجتماع البشري الذي ذكرناها نتيجة للعقل، فالعقل لم يكن يوماً في منزلة غير الأولى، لكن لا يجب أن نقف عند هذا المستوى النظري لفهم الإنسان كموضوع الخطاب اليوطوبي عند الفارابي.

إن التمايز الذي يجعل من الاجتماع البشري كاملاً لا يكون تمايزاً عقلياً صرفاً بل يكون عن طريق التمايز الطبيعي، والاجتماعي "وأن الارتباط هو بتشابه الخلق، والشيم الطبيعية والاشتراك في اللغة واللسان، وإن التباين بتباين هذه. وهذا هو لكل أمة فينبغي أن يكونوا فيما بينهم متحابين ومنافرين لمن سواهم، فإن الأمم إنما تتباين بهذه الثلاث[2]". إن الخطاب اليوطوبي للفارابي ينظر للإنسان والكمال لدى الأمم من جهة التباين والتمايز، فهذه الخصائص - الخلق والشيم الطبيعيين واللسان -

1 الفارابي المرجع السابق ص ١٢٠.

2 الفارابي المرجع السابق ص ١٥٥.

مضاف إليهما العقل، لازمة لتميز الإنسان الفاضل عن غيره وبالتالي لتميز أمة عن أمة، ومن ثمة تمييز مجتمع عن آخر، لاسيما ذاك الذي عرفته الخلافة العباسية في النصف الأول من القرن العاشر.

إن الإنسان في مدينة الفارابي باعتباره موضوعاً ومادة لخطابه، إنسان فاضل يحيا مع أناس فاضلين يحبون بعضهم ويسهرون على سلامة مدينتهم بالتضامن والوحدة التي تمثل نسيجاً يجمعهم. لكن قد توجد في هذه المدينة الفاضلة عناصر غير فاضلة يعتقد الفارابي أنها تتحول تدريجياً نحو الفضل، ومتى بقيت فتأثيرها غير ذي بال.

إن هذه الثغرة التي سمح بها الفارابي (وجود عناصر غير فاضلة) ليست رذيلة فقط في وجه المدينة الفاضلة والاجتماع الفاضل حسب ابن باجة بل شر عظيم لأنها تهدد المدينة الفاضلة ككل على الأمد الطويل.

إن المدينة أو الاجتماع البشريين لا يعدان فاضلين عند ابن باجة إذا وجد فرد واحد غير فاضل. ولكن كيف يبلور ابن باجة هذه الرؤية؟

إن التوجه الأساسي نحو الحفاظ على الإنسان الفاضل، في مدينة فاضلة هو الذي يملي الشكل للمساعدة على هذا الحفاظ، هذا الشكل يقوم على أساس إيجاد ما يسميهم ابن باجة "النوابت"(١) فوجودهم سبب حدوث المدينة الكاملة.(٢)

---

1 استمد ابن باجة تشبيه المصلحين والمتنورين بالنبات الذي ينمو من تلقاء نفسه بين أنواع الزروع ويكون مخالفاً له وذلك لأن آراء هؤلاء تخالف آراء الذين يعيشون معهم.

2 تدبير المتوحد نشره آسين بلاسيوس مدريد، غرناطة ١٩٤٦.

إن النوابت رغم كونهم غرباء، في "السير"، (مدينة) قادرون على الارتقاء بهذه الأخيرة إلى مصاف الفضل إذا ما تكاثروا، وتعاونوا، وتحابوا فتصبح أعمالهم صواباً. بل يذهب ابن باجة إلى استبعاد كل الشرور والأوبئة عنهم وعن سرهم فلا يحتاجون إلى أطباء إلاَّ في مداواة أمراض عارضة واردة من خارج (أوبئة مثلاً) ولا إلى قضاة لأن التشاكس غير موجود بينهم بحكم تحاببهم ووحدتهم[1].

يمكننا أن نقول من خلال ما تقدم أن الإنسان كموضوع للخطاب اليوطوبي يحتل أعلى مراتب هرمية العمارة اليوطوبية سواء على المستوى الوجودي ككائن له حيزه الواسع في الرؤية اليوطوبية أو على المستوى المفهومي، فالإنسان جوهره "فضل" تنخرط تحته استمراريته واستمرارية المدينة تبعاً للأفعال في ظهورها وصدورها من فرد أو أفراد. فهو مفهومياً يندرج تحت بنية تحليلية لأحداث تعرض ليس بما هي أفعال مفردة بل بما هي حوادث متكاملة.

إن الخطاب الإنساني في المجال اليوطوبي يمثل وحدة أساسية يتداخل فيها المعرفي بالتاريخي إلى درجة نكاد نخرج فيها من المجال اليوطوبي إلى المجال الأنثرو - بولوجي، فالاشتراك بينهما في الموضوع وفي الحيز الاجتماعي يظهر هذا التداخل. لكن الإنسان في اليوطوبيا "فضل" "وكمال" والإنسان في الأنثروبولوجيا عادات، وطقوس وتتابع لأنماط الحياة في سياق زمني معين.

---

1 ابن باجة المرجع السابق، ٥١ و٥٢ و٥٣.

على هذا الأساس يصبح الإنسان كموضوع لليوطوبيا قائماً لا على أساس العودة إلى الطبيعة كما هو الأمر عند جون جاك روسو (J. Jacques Rousseau) أو هوبز (T. Hobbes) أو قائم على البحث عن الأيام الخوالي الجميلة، بل يقوم على توضيح العلاقة التي تسوده مع غيره من الأفراد. هذه العلاقة توجه نحو تركيز الوحدة مع بني جنسه وتقوية اللحمة معهم وذلك بشدّه إليهم عن طريق نموذج مشدود نحو المستقبل ويجعل الماضي مهما كان إشراقه لا يمكن أن يكون سبباً في بلوغ الكمال.

لا يصبح الإنسان فاضلاً إلا متى استوحى مثاله من واقع علاقاته القائمة مع بني جنسه، فتظهر توبوغرافية الخطاب اليوطوبي على أنها مجال الإنسان الكامل والرافض كذلك. غير أن هذا الرفض يتقمص لبوساً خاصاً لا يراه فيه سوى أصحابه، فما هي هذه الرؤية؟

II - رؤية اليوطوبيا:

لقد أصبح من نافلة القول التأكيد على ارتباط المدن الفاضلة بالواقع الزاخر الذي ظهرت فيه وتفاعلت معه، فالإمبراطورية العربية الإسلامية المفككة المتصدعة، والخليفة الضعيف المستسلم، والنفوس التي استبد بها الجشع حتى أن كل من أنس في نفسه شيئاً من القوة، شق عصا الطاعة على مرؤوسه، وأدى كل ذلك إلى افتكاك البويهيين بغداد (٣٣٤ هـ)، ثم كوّن الولاّة دويلات شبه مستقلة: الحمدانيون في الموصل (٢٨٩هـ) ثم في حلب (٣٣٢ هـ) والأخشيديون في مصر، والفاطميون في أفريقية

والأمويون في الأندلس كل هذه المعطيات لا تجعل الفارابي منعزلاً، قرب أحد الينابيع التي تمتاز بها دمشق، أو في حديقة ذات ظلال كما يلح على ذلك ديلاسي أوليري[1]. كذلك الحالة التي عليها الأندلس بعد خلافة هشام الثاني[2] شبيهة بتلك التي عاشها الفارابي، فهل يمكن أن يكون ابن باجة حالماً منعزلاً؟

قل الشيء نفسه عن إخوان الصفاء، والصوفية اللذين عاصرا تفكك الخلافة المترامية من نهر السند إلى المحيط الأطلسي: من صفاريا إلى فارس (٨٦٧م - ٩٠٧ م) وسامانية في ما رواء النهر وفارس (٨٧٤ م - ٩٧٩م) إلى غارتية في أفغانستان والبنجاب (٩٦٦ م - ١١٨٦م)، وبويهية ثم سلجوقية في العراق وغرب فارس (١٠٥٥م - ١١٩٦م)[3].

هذا الزخم من الأحداث التاريخية والهزات الاجتماعية، تجعلنا لا نقرر بكل بساطة أن هؤلاء الفلاسفة وهذه الفرق حالمة متأملة، لا تشدّها مشكليات عصرها، اللهم إذا كنا لا نقر بتاتاً بالعلاقة بين الفرد والبيئة التي يحياها.

---

1 ديلاسي أوليري: ترجمة الدكتور تمام حسان، الفكر العربي ومكانته في التاريخ، القاهرة ص ١٥٦ (بدون تاريخ).

2 ابن المستنصر كما أن الخليفة المؤيد بالله (٩٠١ — ٩٧٦) أمر بإحراق الكتب التي جمعت للحكم الثاني (المستنصر ٩٦١ — ٩٧٦) إرضاءً للفقهاء. للمزيد من الإفادة أنظر طبقات الأمم صاعد ص ٦٨.

3 انظر النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية (ج ٢ حسين مروة بيروت ١٩٧٩)، كذلك ضحى الإسلام ومروج الذهب ج٢.

إن الانفراد الذي امتاز به هؤلاء الذي ذكرناهم في معالجة الأمور بكيفية خاصة، ينطلقون من خصوصية الرؤية التي يحملونها محدثين بذلك مواقف جديدة مخالفة إزاء نفس المشاكل التي واجهتها فرق أخرى وفلاسفة آخرون.

هكذا تكون مدينة الفارابي، وابن باجة، وأخوان الصفاء والصوفية مدن المواقف وليست مدن الانقطاع عن الدنيا والتمنيات العاجزة، أمام واقع يتطلب الفعل.

قد تختفي حقيقة ما لسبب أو لآخر لتترك مكانها لـ "حقيقة" أخرى تأخذ صفة "المسلمة" التي لا تقبل النقاش ولكن لكي ندرك ذلك أحسن إدراك لابد أن نقول أن الرؤية اليوطوبية فهمت على هذا النحو، أي على أنها تأملات ينتجها أناس أفذاذ كلما غاص بهم تفكيرهم في عوالم الذهن(١) كما يزعم هنري كوربان.

من خلال معالم الرؤية اليوطوبية حاولنا استكناه جغرافية الإنسان التي أفضت بنا إلى بناء (خطاب/موقف) هذا الموقف ميزناه عن بقية المواقف من خلال عدم انشغاله بالفعل السريع لأنه لا يدعي تمثيل مصالح فئة أو طبقة معينة، بقدر ما يحاول تمثيل الإنسانية كلها. فرفض العنف ليشهر التعاليم وهذه الأخيرة لا تعني وعظاً بليداً بقدر ما تعني موقفاً من مشكلات طفت على السطح وجعلت من هذه الرؤية يوطوبيا(٢).

---

1 انظر هنري كوربان كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية حيث يقول: "من الشطط أن نسيس بالمنحنى المعاصر لكلمة سياسة ما جاء في مذهب الفارابي على المدينة الفاضلة فليس في ذلك شيء مما نسميه اليوم نهجاً سياسياً" ص ١٤٩. انظر كذلك ص ٢٥١.

2 فردريك انجلز المرجع السابق ص ٣٤ و ٣٥.

لقد رمز الفارابي من خلال مدينته إلى القوى الاجتماعية النامية[1] التي تمثل أغلبية صاعدة تتوق إلى مجتمع العدالة ومجتمع الرسالة الأولى ولا يرمز إلى الخليفة المقيم في بغداد كما ذهب إلى ذلك جميل صليبا[2] أو يرمز إلى الجماعة الشيعية كما ذهب إلى ذلك عمر فروخ وماجد فخري[3].

إن ما يشد الطوباني، هي الإنسانية فلما "يحلم" يكون نموذجه الشمول لا التجزئة أو الفئوية. إن الإنسانية هي الهاجس الذي يلاحق الطوباويين ولا يهدأون حتى يخططوا لها مدينة مثل ما يخطط السياسي الإيديولوجي لفئته أو طبقته طوبيا. إن إخوان الصفا يتطلعون إلى بناء دولة جديدة للمجتمع "تستند إلى فلسفة جديدة منفتحة على كل مصدر للمعرفة، والأديان، والمذاهب، والفلسفات كلها وعلى مختلف القوميات والأجناس واللغات البشرية"[4] فهم لا يمثلون قضية سياسية خاصة كما يذهب إلى ذلك المستشرق ديبور[5] بل هم "ظاهرة عصرية كاملة" يعملون لتركيز تصور عن المدينة الروحانية التي تتألف من مجموع الإنسانية كلها وتقف مضادة للخلافة العباسية ولمفهوم الشريعة الذي تأسست عليه الأيديولوجيا الرسمية مثلهم في ذلك مثل الصوفيين لما وقفوا مضادين

---

1 الدكتور محمد عابد الجابري المرجع السابق ص٣ كذلك الطيب التريني المرجع السابق ص٤٠.

2 الدكتور عمر فروخ الفكر العربي دار العلم للملايين بيروت ١٩٤٤ ص ١٩٠.

3 الدكتور ماجد فخري المرجع السابق ص ١٧٤ وما يليها.

4 حسين مروة المرجع السابق الجزء الثاني ص ٣٧٠/٣٧١.

5 ديبور تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة محمد الهادي ابو ريدة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٧٥ ص ٧٠ وما بعدها.

للحكم الأموي الذي استعمل عثمان ذريعة لنصرة الباطل[1] فرفعوا مدينة "الولاية" كمحاولة لانتزاع السيادة أو الزعامة الدينية المطلقة "من أيدي الخلفاء الذين كان احتكارهم منصب خليفة الله وظله على الأرض جزءاً من الأيديولوجية الدينية الرسمية لدولة الخلافة لذلك استحدثت الولاية[2].

إن فرضيتنا تقول إن شرعية الرؤية اليوطوبية لا تنبع من قدرتها على الإغراق في التأمل والحلم ولكنها في الفعل لكن أي فعل هذا؟

إنه الفعل الذي يبتعد عن مجال الأيديولوجيا نسبياً، هذا المجال الذي تعج فيه المصلحية، والوصولية، والدسيسة لتعانق مجال الشمول أي الإنسانية فماذا عن الإنسانية؟ وهل هي الخاصية الوحيدة للرؤية اليوطوبية؟

أ.الإنسانية:

أشرنا منذ حين إلى أن الخطاب اليوطوبي رؤية للواقع يسمح للطوباني أن ينفتح، فلا يرى واقعاً. قدر ما يرى العالم كله. ولا يرى شعباً معيناً قدر ما يرى الإنسانية. فيكون مجاله أكبر من مجال السياسي الأيديولوجي. فلا غرابة متى كانت ثماره أبطأ، لأن مجاله مجال اللامحدود الذي يستمد منه خلوده (لأنه تجسيم المطلق) في حين يكون خلوده الثاني، (إذا كتب له ذلك)، لا يتجاوز فترة وجوده، هذا هو الفرق بين دعاة الإنسانية والتحرك الخالد، ودعاة المصلحة المؤقتة والتحرك

1 كامل مصطفى الشديبي الصلة بين التصوف والتشيع القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٥٥.

2 حسين مروة المرجع السابق الجزء الثاني ص ١٧٢.

الجزئي، أي الفرق بين من يستلهم القيم والمثل الإنسانية، وأولئك العرافين الرافعين الشعارات الإيديولوجية.

إن العودة إلى مخزون القيم والمثل الاجتماعية التي ينبع منها كل سلوك لبناء مجتمع فاضل، لا يمكن أن يكون إلا قانوناً فوق القانون الذي تسنه الطوبيا من خلال المؤسسات التي يراقبها الإيديولوجيون. هذا القانون كان يتجسد في صورة العودة المستمرة، في فترات تفاقم التفاوت الاجتماعي، إلى جوهر الرسالة أي روحها الإنسانية في صورة دعوة أو تذكير بهذا البعد كجوهر ثابت قائم داخلها.

لقد كانت الرسالة تتجاوز الصراعات العقائدية، والسياسية، والاقتصادية أي مجال اكتساب حريات جديدة بعد أن تكلست الطوبيا، لكن هذا التغيير ما كان ليكون له دور لو لم يكن مصدر تأكيد للعالمية. ﴿يا أيها الناس إنَّا خلقنكم من ذكر وأنثى، وجعلنكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقكم إن الله عليم خبير﴾[1].

لقد كانت الرسالة نداء للكل مكسرة بذلك العصبية القبلية المحمية بنظام القرابة وفي ذلك تكسير للخطاب الجاهلي القائم على الولاء المحدود للقبيلة أو العشيرة.

إن دحض الخطاب الجاهلي لم يكن من أجل الدحض، بل للاستعاضة عنه بخطاب جديد يحمل في أحشائه الولاء، والإخاء الإنسانيّين.

---

1 سورة الحجرات آية ١٣.

إن القلب[1] الذي أحدثته الرسالة أفضى إلى التغيير وبالأحرى تحويل توبوغرافية الولاء، من ولاء لذي القربى، إلى ولاء للإسلام.

إن تكسير الخطاب الجاهلي لم يقتصر على الجزيرة العربية وحدها بل حاول بلوغ بقاع مجاورة هي بقاع الروم والفرس والبربر.

إن هذين النظامين قائمان على التجزئة نتيجة اضطهاد أبناء الديانة الواحدة لدى الروم (نساطرة ومونفيزكيين) أو لدى الفرس (مانوية ومزدكية) مما أدى إلى بروز مرتبيات اجتماعية، وآليات تقوم على التفضيل والاضطهاد.

إن التجزئة التي مارسها هذان النظامان تمتد إلى القبائل العربية المتاخمة لها فحولتها إلى قبائل حارسة لحدودها ومتقاتلة فيما بينها. (مناذرة غساسنة، لخميين).

لاشك أن صاحب الرسالة ما كان له أن يتم نشر دعوته وكسب الأنصار، لو اكتفى بالفعل السريع، والنتائج المحدودة والجزئية.

لقد نادى بالعالمية لكي تحيا الإنسانية على مختلف مشاربها وأجناسها، وألوانها، وجوداً أفضل في مجتمع أفضل.

فتمثل الإنسانية بذلك أمة واحدة مجتمعة بل لقد كانت أمة واحدة ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا[2]﴾ فجاءت الرسالة لتدحض هذا الاختلاف، وتكسر خطاباته، بعد ما فرّخت الطوبيا الانقسامات،

---

1 Reneversement

2 سورة يونس الآية ١٩.

والمكائد المزركشة بكل أنواع التكاذب الحضاري. فكانت ضرورة البحث عن علائق جديدة تشهدن وتسوق يقظة القيامة[1].

إن بعد الإنسانية الموحدة الذي تستبطنه الرسالة ما كان لغير الطوبائيين إمكانية فهمه وإمكانية رفعه، كقيمة لمخاطبة الضمير الاجتماعي، الشيء الذي أكسب الحركة اليوطوبية فعالية في صميم الفلسفة السياسية الإسلامية، وفر ض عليها وسيلة تغيير التعبيرات والرؤية للخطاب السياسي الذي تجسده.

لاشك أن كل ثورة هي أولاً ثورة إنسانية عامة، وبقدر ما تكون هذه الإنسانية نموذجاً فعالاً، تستطيع الثورة أن تفرض تشكيلاً جديداً للحقيقة الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية والثقافية، لكن هل يعني أن الطوبائيين الذين فهموا أبعاد هذه الثورة يبغون مجرد الرجوع التكراري لهذه الرسالة بحكم الحنين الوجداني؟ أم هناك ضرورة اجتماعية اقتصادية، وسياسية، ودينية دفعت بهم لإحياء هذا البعد؟.

إن النبي محمد صلى الله عليه وسلم ومن بعده أصحابه، واصلوا عبء حمل الرسالة وبناء المجتمع المناقبي، داخل تجربة التغيير الشامل. لكنهم لم يفعلوا ذلك إلاّ في غفلة من الإيديولوجيين، بقايا المجتمع القرشي، لقد كان هؤلاء يتحينون الفرص بناء مجتمع نقيض، وكان موت

1 لمزيد من التفاصيل عن الإسلام كدين عالمي انظر موضوع بحث الدكتور محمد عمارة في ندوة ناصر الفكرية الرابعة بعنوان الإسلام والعروبة بيروت كانون الثاني ١٩٨١ تحت إشراف الاتحاد العربي.

عثمان حجة لظهور مجتمع المصالح العرفية، والطبقية، والطوبية الذي امتص نسغ الحياة من الرسالة وحولها إلى إيديولوجيا توتاليتارية[1]. انقلبت العالمية ونداء الإنسانية في ظلها إلى نزعة شعوبية غذاها الأمويون بتأكيدهم على العنصر العربي، وأصبح التاريخ منذ ذلك الحين مللاً ونحلاً، وتحولت الرسالة وقل الخلافة إلى ملك عضوض.

من هنا ظهرت ضرورة استعادة الرسالة لبعدها الإنساني، بعد أن وقعت بين فكي الإيديولوجيا، ولا منقذ لذلك سوى الحضور الفعلي للطوبائيين.

كان الفارابي، وابن باجة، وإخوان الصفاء، والصوفية إرادة خلاص بعد أن تشوه عمق الرسالة وكانت الحركة اليوطوبية ككل، ترجمة لهذا الخلاص الذي فرضه المجتمع المشخص اليومي. لاشك الآن أن الحركة الطوبية ذات طابع سياسي عميق، هذا الطابع الذي جعلها موضوع صراع ونزاع بين تيارات مختلفة داخل السلطة وخارجها، حيث استطاعت هذه الأخيرة أن تشغل الدارسين وتبعدهم عن هذه الحركة، كحركة قائمة الذات، تاركة لهم الخيار في ربطها بمشكليات تجعل مشلكيات الحركة اليوطوبية، تابعة أو قائمة عليها.

إن الحركة اليوطوبية ترتبط كلياً بميدانية الحياة اليومية وتصير بذلك مصدراً للتغيير والتعديل. أو مجال ولادة لمجتمع جديد، لم يكن مباحاً ظهوره

1 الفكر العربي المعاصر المرجع السابق ص ٤ وما بعدها.

على سطح اليوطوبيا. فأصبح بفضل تصورات عقلية ونفسية اجتماعية واقعة (fait) لاشك فيها، دون أن يفقد من اجتماعيته وواقعيته شيئاً.

بهذا المعنى يمكننا فهم مدينة الفارابي، وفهم فضل الاجتماع البشري في المعمورة عن بقية الاجتماعات الأخرى[1] لأن في هذا الاجتماع الإنساني "يتم الخير الأقصى والسعادة الكبرى تحت راية المحبة والسلام العالميين"[٢] إن النزعة الشمولية للأمم كافة كما دعت إليها الرسالة مازالت تعشش في العقل الباطن، وقد أمدها الواقع الخارجي بفتيل أبرزها على سطح هذا الفتيل دفع الفارابي ليرى المشكلة عالمية إنسانية حضارية، فكان "ذا قيمة الفكر السياسي العالمي"[٣].

إن المجال الذي يستحق الاهتمام عند الفارابي، هو مجال الإنسانية بكاملها، من منظور التصور الإسلامي الذي تجسده عبارة "الأمة الإسلامية" التي لا تقتصر على رقم معين، بل على كل أفراد العالم شريطة اعتناقهم للرسالة.

هذا ما جعل مفهوم الإنسانية حاضراً في ذهنية المسلم (الفارابي هنا)، وأمر توحيدها ليس موكولاً للحلم أو الخيال بل موكول للسلوك الفاضل الذي يبلغ السعادة ولا سعادة حقيقة إلا متى شملت الإنسانية

---

1 الفارابي المرجع السابق ص ١١٨ وما بعدها.

2 جوزيف الهاشم: الفارابي منشورات دار الشرق بيروت سلسلة أعلام الفكر (بلا تاريخ) ص ١٤٧.

3 الفكر العربي المرجع السابق ص ٣٢٢ حول الحكمة العملية في الفكر العربي الإسلامي.

كلها على حد قول الدكتور حسن صعب "المجال الأكمل لتحقيق سعادة الإنسان الإزلية عند الفارابي مجال الإنسانية بكاملها"(١)

إن اجتماع القرية، أو السكك، والبيوت، رغم كونه اجتماعاً مدنياً يحقق الحياة إلا أنه حسب الفارابي اجتماع ناقص والحياة فيه لا يمكن أن تكون فاضلة، لأن هذه المدن ناقصة بدورها(٢).

إن المدينة الفاضلة عند الفارابي هي المعمورة. ويمكن أن تتخذ شكل أمم فاضلة تتحد فيما بينها عن طريق هذه الفضيلة، التي تؤدي حتماً إلى السعادة. "كل مدينة يمكن أن تنال بها السعادة فالمدينة التي يقصد بالإجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة أي المدينة الفاضلة، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الفاضلة وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الفاضلة وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة"(٣) إن المدينة الكبيرة (المعمورة) مثال الكمال في الاجتماع البشري، لأن المجتمعات مثل العشيرة أو القرية الخ .. ليست ضرورة من ضرورات استمرار الحياة بمقتضى الغاية من

1 الدكتور حسن صعب الإسلام تجاه تحديات العصر دار الآداب بيروت ١٩٦٥ ص ٦٥:

2 الفارابي كتاب السياسة المدنية طبعة نجار المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٤ ص ٧٠.

3 الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة المرجع السابق ص ١١٨.

الاجتماع البشري، الذي قلنا عنه آنفاً أن غايته هي الكونية الآتية من فوق لتحدد أوليات الاجتماع الذي يراد منه أن يكون كاملاً.

إن الإنسانية تظهر ثانية في شخص الرئيس الحاصل على اثنتي عشرة خصلة[١] والسبب الأول لما في المدينة من سعادة لأنه يمثل أكمل مراتب الإنسانية. فعند استكماله يصير عقلاً ومعقولاً بالفعل[٢] ويتصل بالعقل الفعال فيصير فيلسوفاً، وإذا أفاض العقل الفعال إلى مخيلته كان نبياً. فهل نقول مع دي بور أن هذا الرئيس هو أفلاطون في ثوب محمد؟[٣] لقد أدرك ديب بور خاصية الإنسانية في الفكر الفارابي، فمحمد وأفلاطون رمزان للبحث عن مشكلية العدل، غير أن محمداً بحكم كونه متحصلاً على القوة المخيلة الأكثر نمواً استطاع أن يجمع مقولة العدل والإنسانية داخل رؤياه، فكان فيلسوفاً ونبياً.

و"اعتنق الدين الجديد المسيحيون وجميع الزرادشتيين، والوثنيون وكثير من اليهود في آسيا، واستحوذ الدين الإسلامي على قلوب مئات الشعوب في البلاد الممتدة من الصين وأندونيسيا، والهند حتى فارس والشام وجزيرة العرب، ومن مصر إلى الأندلس وتملك خيالها وسيطر على أخلاقهم وصاغ حياتهم وبعث فيهم آمالاً تخفف عنهم بؤس الحياة[٤].

---

1 الفارابي المرجع السابق ص ١٠٨.

2 الفارابي المرجع السابق ص ١٠٥.

3 دي بور نقلاً عن الجابري المرجع السابق ص ٩٢.

4 ول. دورانت قصة الحضارة البشرية ترجمة محمد بدران وزكي نجيب محمود ج٢ مجلد ١٣٣.

بإمكاننا أن ندرك الآن لماذا جسد الرئيس في مدينة الفارابي هذا البعد الإنساني العالمي. لا لكونه (الفارابي) خضع لتأثيرات يونانية ملكت عليه كل قواه، بل لأن هذا البعد قد جسده صاحب الرسالة في الحقبة الأولى من الإسلام. هذا التجسيد مازال ماثلاً في ذهنية الفارابي بحكم البيئة التي ولد فيها، هذه البيئة حاولت أن تجعل منه قابضاً على هذا البعد، ومستلهماً له، مثله مثل إخوان الصفاء الذين أبرزوا بدورهم من خلال مدينتهم الروحانية، بعد الإنسانية وكسروا خطابات التحولات المعاصرة لهم، ذات الصبغة العسكرية.

إن تصورهم للمجتمع الأمثل يظهر على صورة دولة عالمية تنفتح لكل الأجناس والعروق ويسكنها. "الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الأدب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاقي الرباني الرأي، الإلهي المعارف[١]".

إن إخوان الصفاء يضعون أنفسهم منذ البداية دعاة الإنسانية، هذه الدعوة هي البديل لدولة العباسيين، دولة التفاوت، اللا تكافؤ بين البشر لذلك أبدوا تسامحاً منقطع النظير مع بقية الأجناس والمعارف، وعاهدوا أنفسهم على أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ومذهبنا يستغرق كل

1 رسائل إخوان الصفاء بيروت ١٩٥٧ ج٢ ص ٣١٦.

المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها[1]. في هذا الإطار يقوم إصرار إخوان الصفاء على تنمية روح الإخاء كما دعت لها الرسالة، والإخاء هو التعايش المنظم للأفراد حتى يغدوا جديرين بأن ينتسبوا للإنسانية ويبنون بذلك على حد قولهم "دولة الخير" المنتظرة.

يظهر لنا جلياً أن خاصية الأنسانية، تحمل موقعها معارضاً للطوبيا ولمفهوم الإديولوجية الذي تستند عليه، إن الإنسانية كبعد حاولنا إبرازه يعني التطلع إلى بناء دولة جديدة من العلاقات، هكذا يتضح لنا، كيف أفضى مفهوم الإنسانية إلى موضع المواجهة، وليس إلى موضع الحلم والأبراج العاجية. إن هذا النداء للإنسانية لا يمكن بأية حال اعتباره ضرباً من الخيال، فكم من فكرة كانت قبل تحقيقها ضرباً من الخيال، إن الحنين لتجميع الإنسانية حنين قديم، قدم الزمان والإنسان، عاشر الإنسان في كل مراحل تطور تاريخه وطبعه بطابعه[2]. لقد كانت قوانين حمورابي سبباً لشهرة بابل أكثر من حدائقها المعلقة، لأن هذه القوانين تريد إقامة حكومة عادلة، تجذب إليها الناس من كل حدب وصوب، وتكون نواة لتجمعيهم، "إن الشرائع العادلة التي وضع منارها الملك الحكيم حمورابي، والتي أقام بها في الأرض دعائم ثابتة وحكومة طاهرة صالحة: انا الحاكم الحفيظ عليها في قلبي حملت أهل أرض سومر وأكد، وبحكمتي قدتهم حتى لا يظلم الأقوياء الضعفاء أو حتى ينال اليتيم العدالة والأرملة، فليأت

1 الرسائل ج٤ ٢ ٥.

2 أحمد حسين: الأمة الإنسانية: القاهرة ١٩٦٦ ص ١٩٥ وما يليها.

أي إنسان مظلوم له قضية أمام صورتي أنا ملك العدالة[1] كذلك الشأن بالنسبة لكونفوشيوس، وبوذا والمسيح ومحمد[2]. فهل نعتبر كل هؤلاء حالمين سابحين في خيالاتهم بمجرد أنهم رفعوا شعار الإنسانية وحين تنضب الطاقة لدى الطوبيا، ولم يعد للإيديولوجيا نسغ لمواصلة تكاذبها، وتبرز اليوطوبيا كرؤية لتمسح بقايا العلائق المترهلة، وتسوق أمامها البعث، وتظهر مسيرة التاريخ على شكل مجتمع مستقبلي، عبر عود دوري داخل سياقات التاريخ الاجتماعي فيتجدد كل شيء بتجدد هذا العود فماذا عن هذا العود المتواصل؟

ب. العود الدوري:

إذا كان الخطاب الطوبي (الأيديولوجيا) غير قابل للنقض من طرف أصحابه فيحاول خنق كل محاولة لاختراق جدرانه بما يملك من مؤسسات وبنى رقابية لا تسمح إلا بتحوير بعض التفاصيل التي لا تمس جوهر سيناريوهات السيطرة. فإن اليوطوبيا موقف سياسي رفضي يدحض تلك الترسيمات الجاهزة، وتكون بمثابة تهوئة جديدة وحركية لا تعرفها توبوغرافية الطوبيا، ذات الطابع السكوني والمتآكلة نفسها، هكذا تظهر الحاجة للعود للينبوع والحنين للإنقاذ الذي يأخذ شكل التداول الذي لم يخل منه الخطاب الفلسفي السياسي العربي الإسلامي سواء في صورة

1 ول ديورانت المرجع السابق المجلد ١ ص ١٩٢.

2 يمكن أيضاً إضافة كل الحركات والمؤسسات التي تحاول التجميع أو التقريب بين الأمم مثل الأمم المتحدة.

المنقذ أو السفياني لدى السنة[1] أو في صورة المهدي المنتظر لدى الشيعة، أو أخيراً في صورة "الولي" لدى الصوفية.

هذه الأشكال التي حبل بها المشروع النقدي اليوطوبي في الفكر السياسي للمجتمع العربي الإسلامي، طاردت الطوبيا التي وقفت أمام إمكانية الاختلاف وعزلت كل المرشحين لإسقاط أقنعة المشاكل الكاذبة، إلا أن هذه المطاردة لم تكن يوماً ميسرة ولا سهلة لليوطوبيا، بل كثيراً ما انقلبت الآية فطاردت الطوبيا اليوطوبيا وصادرتها في أغلب الأحيان بحكم استعمالها لكل وسائل الضغط والمراقبة.

ب ١ ـ المنقذ:

لقد طاردت قريش محمداً، كمنقذ لتناقضات مجتمع شبه الجزيرة ولنظامي الفرس والبيزنطيين، كانت الأوس والخزرج مثالين للعداوة الضاربة، وكانت قريش عنوان الحيف الاجتماعي، نتيجة بروز طبقة أرستقراطية مؤلفة من تجار وسدنة للكعبة من ناحية، وطبقة الأرذال المؤلفة من الأرقاء، والصعاليك والفقراء من ناحية أخرى[2] حيث "لا أحد يجرؤ على مبارحة منزله" على حد قول كارل بروكلمان[3] خوفاً من السطو

---

1 انظر بندلي جوزي "دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب دار الطليعة بيروت.

2 تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام بندلي جوزي بيروت دار الروابع ص ٧٨.

3 كارل بروكلمان تاريخ الشعوب الإسلامية ترجمة نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٥ ص ٥٤.

عليه، أما على الصعيد العالمي، فإن حروب الروم والفرس تحمّل وزرها الدائم سكان سورية والعراق، مما ولّد نقمة داخلية تجاه التاج الإمبراطوري باعتباره غريباً، فكان سكان تلك المنطقة الأصليون من آرميين وعرب، يريدون التخلص منه[1] فظهرت معارضتهم في اعتناق مذاهب تخالف المذهب الإمبراطوري، حيث نجد النسطورية والمونوفيزيكية في مقابل المذاهب الأرثوذكسية كما نجد المانوية والمزدكية ذاتي الطابع الاشتراكي في مقابل الزرداشتية "الماجوسية"[2].

أضف إلى ذلك تفاقم الرق داخل الإمبراطورية منذ النصف الثاني من القرن الثاني ميلادي، فيكون مقدم المنقذ هو المخرج الوحيد لحل هذه التناقضات سواء على الصعيد الداخلي (شبه الجزيرة)، أو على الصعيد العالمي حيث أتت الحرب على الأخضر واليابس.

يعني ذلك أن النجاح الذي يحرز عليه المنقذ تتوقف عليه كل آمال هؤلاء المستضعفين، فلا يمكن أن يكون فعله فعلاً سريعاً ومحدوداً بل لابد أن يأخذ شكل المشروع الحالم ضمنياً دوراً سياسياً من ناحية ودوراً مناقبياً من ناحية أخرى هاتكاً بذلك الوهم الحضاري الذي تتنفسه اليوطوبيا ومحولاً إياه إلى منظومة من العلاقات تحدد كل خطوط الاختلاف.

لقد مثل المنقذ مفهوماً انقلابياً باعتباره أداة خلاص، هذا هو الدور الذي لعبه محمد بن عبد الله، حيث وجد الصعاليك والعبيد والموالي في

---

1 بو علي ياسين الثالثو المحرم دار الطليعة بيروت طبعة ١٩٨٠ ص ٨٦.

2 ربما الحضارات القديمة القاهرة ١٩٦١ ص ٨٠ وما يليها.

رسالته القائمة على مفهوم "الجماعة الإسلامية" الأسرة التي حرموا من عطفها والمساواة التي خففت حدة اللا تكافؤ، فلا غرابة أن يستقبل أهالى سورية، والعراق، ومصر، وبلاد فارس المسلمين كمنقذين لا كغزاة مغيرين[1].

إن هذه الأبعاد اليوطوبية التي تتبعناها عن كثب، قد لازمت الرسالة إلى حدود العهد الخطابي، حيث تحولت بعدها إلى إيديولوجيا الدولة، لقد عملت السلطة الأموية الأرستقراطية العسكرية بما منحته من امتيازات عسكرية واقتصادية، وسياسية بما ركزته من اضطهاد قومي، واجتماعي على توليد انتفاضات عديدة وعلى تحويل اليوطوبيا إلى طوبيا. إن الخوف من تحويل اليوطوبيات إلى طوبيات يصبح لاغياً متى عرفنا وظيفة المنقذ. فهو أداة تطهير يظهر بشكل دوري كلما أصبحت الأفكار تخفي الواقع وتسمو وتتفوق على الواقع التاريخي. ألم يقل النبي محمد "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" إن هذا الوعد الإلهي يلغي كل إمكانية لتحول اليوطوبيا إلى طوبيا متحجرة، ويؤكد ضمنياً استحالة القضاء على إمكانيات التفتح داخل السياقات التاريخية، والاجتماعية مهما حاولت الإيديولوجيات عبر مؤسساتها أن تشتدّ في المراقبة.

فاليوطوبيا كما يحددها التراث العربي الإسلامي تعتبر أن المغلوب لم تمت فيه عزيمة النهوض، ولم ينطفئ لديه الأمل، ولم يضعف عنده الخلاص.

---

1 بو علي ياسين المرجع السابق ص٩٠ وما يليها.

وهذا لا يعني أن ما تريده اليوطوبيا مجرد حنين على حد تعبير بندلي صليبا جوزي[1] بل يعني أن الأمل في التغيير يبقى حياً، فما دام كل تغيير يتطلب قائداً، فإن استحداثه يصبح ضرورة اجتماعية وسياسية. وما السفياني الذي ظهر في سوريا والمكنى بأبي العميطر[2] والسفياني الذي ظهر في فلسطين وكذلك السفياني الذي ظهر بطرابلس[3] إلا دليل على أن اليوطوبيا عدوة لليأس، فالسفياني، كتعبير سني، يجسد باقة الأمل، لأنه حامل لواء التغيير، والوعد الإلهي بقرب الخلاص. فمهما اشتدت درجة الظلمة وادلهمت الأفق، وتحجرت الطوبيا فإن اليوطوبيا مكسرة لصرح الطوبيا.

ب ٢ ـ المهدي المنتظر:

ليس غريباً عن روح هذه الرسالة الدعوة لمفهوم المهدي المنتظر، كلما تهدد هذه الأمة خطر معين، بدءاً بمقتل علي، مروراً بصعود الأمويين سدة الحكم، وصولاً للعباسيين الذين لم يراعوا بدورهم ذمة آل البيت وانقلبوا عليهم بعد أن عاضدوهم ضد الأمويين.

---

1 انظر بندلي صليبا جوزي: دراسات في اللغة والاقتصادي والاجتماعي عند العرب ـ بيروت دار الطليعة ص ٧٠ و ٩٣.

2 هو علي بن عبد الله بن يزيد بن معاوية انظر الطبري ج ١٠ ص ١٥٥.

3 انظر ابن الأثير ج ٧ وكل هؤلاء ظهروا في دولة العباس وقد ذكرناهم لأنه تتوفر فيهم شروط اليوطوبيا وبذلك نختلف في الرأي مع بندلي صليبا جوزي حين اعتبر أن المهدي له أصول عالمية لأنه أمل لجميع الناس في حين الثاني خاص ببني أمية، فالمهدي بدورة دعوة شيعية حتى وإن تخلص من محدوديته.

إن الإمام المنتظر مقدمة خير وعدل للإنسانية، لأنه سيملأ الأرض عدلاً بعد ما ملئت جوراً[1] فكان المظلة التي شملت كل المتعاطفين مع آل البيت، وحتى أولئك الذي سئموا الحياة في ظل الدولة الأموية أو العباسية، كما كان رمز العودة الصحيحة إلى الرسالة في (بعدها اليوطوبي). هذه العودة التي ترقبها هؤلاء طويلاً.

من العسير تحديد الموقف النظري والنهائي للشيعة ولمفهوم الإمام المنتظر تحديداً شاملاً، لأن هذه الفرقة قد انقسمت بعد موت الإمام الرابع علي بن الحسين الملقب بزين العابدين إلى فرق عديدة تختلف في تعيين من هو الإمام المنتظر. وأهم الفرق في بداية هذا الانقسام هي الإمامية (أتباع محمد الباقر بن زين العابدين) والزيدية (أتباع زيد بن علي بن زين العابدين) والكيسانية (اتباع محمد بن الحنفية). لكن ليس عسيراً أن نتتبع الإطار النظري الذي تحركوا فيه، والذي أدى إلى ظهور مفهوم المهدي المنتظر.

إننا لن نبحث التشيع ومصدره، لأن ذلك ينزل المسألة تنزيلاً تاريخياً، وإنما نحاول أن نتتبع من وجهة نظر أبستمولوجية قيام مفهوم المهدي المنتظر.

إن الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام حملت كلها مفهوم المنقذ (Sauveur) الذي يظهر بعد أن تتسيد قوى الشر في صورة ياجوج

1 السيد مرتضى القزويني: المهدي طبعة ثانية كربلاء العراق ١٣٨٦, ص ١٤ و١٥.

وماجوج (عند اليهود) وفي صورة ظهور المسيح الدجال (عند النصارى)[١] وفي صورة (طغيان آثار الكفار على وجه الأرض) "لدى الإسلام". (الشيعة والسنة).[٢]

إن القرآن لا يحمل إشارة صريحة لمفهوم المهدي المنتظر[٣] غير أن الأحاديث تروي أشياء كثيرة عن المهدي سواء في صحيح البخاري، أو سنن أبي داود، أو مسند حنبل، أو سنن ابن ماجة، أو صحيح مسلم، وكلها تقترب وتتشابه في إسناده إلى آل البيت "لا تذهب الدنيا حتى يملك رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي[٤] رواه الترمذي أما ابن الجوزي فيورد الحديث التالي، مسنداً عن النبي قال "يخرج في آخر الزمان رجل من أهل بيتي اسمه كاسمي وكنيته ككنيتي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً"[٥] وأما مسند بن حنبل فيورد الحديث التالي "لا تنقضي الأيام والليالي حتى يملك العرب رجلٌ من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي[٦].

1 Le mahdi depues les origines lislam jusqu'a nos jours" ed leroux paris 19885 P 10 – 11. James Darnesteter.

2 الشيعة قد اعتقدت في الإمام المنتظر أما السنة التجأت هي الأخرى إلى نوع آخر من العزاء وجدته في مفهوم الخضر الحسين انظر كتاب تهذيب الأسماء للنووي وربيع الأبرار للزمخشري.

3 السيد المرتضى القزويني يرى عكس ذلك ويورد آيات كثيرة بعد أن يؤولها ليستوحي مفهوم المهدي.

4 الجامع الصحيح للترمذي ط الهند ١٣٤٢ هـ ص ٤٦.

5 ابن الجوزي: تذكرة الخواص طبعة ١٣٦٩ هـ ص ٢٢٧ انظر صحيح مسلم طبعة ثانية بيروت ١٩٧٢.

6 مسند أحمد مصر ١٣١٣ هـ ١ ص ٣٧٦. أنظر سنن أبي داود القاهرة. مصطفى البابي الحلبي ١٩٥٢.

إن حصر هذا المفهوم لدى آل البيت لا يخلو من موقف سياسي، خاصة متى علمنا أحقية الإمام علي بن أبي طالب في خلافة الرسول. فعن طريق هذا الحصر يستمد الإمام المنتظر شرعية وجوده، وشرعية تحركه، كما يمكن الأطراف التي تمثل المعارضة من مواجهة السلطة الرسمية من خلاله. لذلك انضوى تحت هذا المفهوم (سواء بالاعتقاد الفكري أو السياسي) فئات مختلفة من موال، وعبيد، وفقراء بالإضافة إلى العلويين للتعبير (عن وعي تارة وعن غير وعي أحياناً أخرى)، عن قضية اضطهادهم واحتقارهم[١]. فكان شعار المهدي المنتظر الذي رفعه العلويون، قارب نجدة وخشية إنقاذ لهم، فاندفعوا يزعزعون أسس الطوبيا[٢] وكلما قتلت اليوطوبيا (الدولة الأموية هنا) مهدياً، انتظروا مهدياً جديداً، متحدين الإيديولوجيا الرسمية، ومسلين أنفسهم عن هول الصدمة التي صدموا بها. "أليس من أطيب العزاء لهم أن يكونوا موعودين بأن سوف، يبعث الله الإمام العالم المكّنى بأبي القاسم علي رغم الراغم والدهر المتفاقم"[٣].

---

1 كان مقرهم الرئيس الكوفة وهم أصحاب كيسان وأبي عمرة وانخرطوا في ثورة المختار بن أبي عبيد الثقفي.

2 كانوا يقاتلون في الظاهر دفاعاً عن حق أبناء علي لكن هذا القتال من أجل اضطهادهم واحتقارهم من طرف بني أمية وفي ظل العصبية العربية.

3 حسين مروة: المرجع السابق ص ٥٠٠.

بناء على ما تقدم نقول أن المهدي المنتظر سواء كان خرافة مثلما تعتقد السنة[1]، أو حقيقة ذات وجود تاريخي انحدرت من الحسين فزين العابدين فمحمد الباقر، فجعفر الصادق، فموسى الكاظم، فعلي الرضا ومحمد الجواد، فعلي الهادي، فالحسن العسكري، أو انحدرت من محمد بن الحنفية كما يعتقد الشيعة، تبقى دائماً رمز اليوطوبيا ورمز الموقف، الرافض لوضع قائم متعفن، كما تبرز الملامح الرئيسية للصراع التاريخي المستمر بين اليوطوبيا والطوبيا والذي يأخذ استمراريته من مقولة "الرجعة".

إن مصرع المختار بن أبي عبيد الثقفي من طرف الأمويين وكذلك ابي عمرة يعني انهيار قيادتهم (الكيسانية) العسكرية، كما أن صلح الإمام ابن حنيفة للملك ابن مروان[2] أسقط في أيديهم كل أمل في التغلب على الدولة الإيديولوجية دولة المصالح والاضطهاد، لهذا اعتقدوا أن موته (محمد بن حنيفة) عقاب من الله لذنبه[3] فبايعوا ابنه أبي هاشم الملقب بالإمام الصامت وهذا الأخير لم يوص لأحد بالإمامة نظراً لأن الإمام محمد بن حنيفة سيعود حتى تنتهي مدة عقوبته[4].

1 ابن خلدون في مقدمته وكذلك أحمد أمين في "المهدي والمهدية" كذلك سعد محمد حسن في كتابه "المهدية في الإسلام".

2 لقد بايع من قبل يزيد بن مروان.

3 الذنب هنا هو الصلح المبرم مع الدولة والذي لم يرض به أصحابه.

4 انظر كتاب المقالات والفرق لأبي خلف القمي ٣٠٠ هـ ص ٢٢ و٢٣ وما بعدها انظر كذلك ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٣/٢ ج٧ ص ١٧٦ و٧٧ وما يليها.

إن مفهوم الرجعة الذي قالت به الكيسانة ورغم المبالغات التي حفت به، يهدف إلى رسم الإطار التاريخي، الاجتماعي الذي يحتوي محددات الصراع داخل المجتمع العربي الإسلامي دون أن يجافي روحه. إن غيبة الإمام ليست الوحيدة من نوعها[١] بل شيئاً معروفاً وسنة جارية منذ القدم، والأوصياء يجمعون على أربعة من الأنبياء: إدريس، وعيسى ومكانهما السماء. وإلياس والخضر موجودان في الأرض[٢].

يمكننا أن نستخلص من هذا المفهوم (إضافة لما استخلصنا) أن مفهوم المهدي المنتظر مفهوم إسلامي فرضته المعطيات الموضوعية إلى جانب ما تضمنته روح الرسالة من وعد بالإنقاذ كلما ادلهمت الآفاق فتصبح كل دعوة للطعن في هذا المفهوم بتبيان فارسيته أو غرابته عن روح الإسلام[٣] أمراً إيديولوجياً، يريد تقزيم التراث الفلسفي والسياسي وتذويبه في فرقة أو فرقتين مضحياً بهذا الزخم لأنه لا يلائم رؤية طوبياه (Son Topos).

إن مفهوم المهدي المنتظر كرمز للإنقاذ والخلاص مطلب فرضته ضرورة الاحتجاج والإدانة من ناحية والدعوة للرجعة للرسالة كيوطوبيا من ناحية أخرى، حتى تعود إلى إشراقها الأول. وهذا لا يعني عودة

1 انظر محمد بن الحسن الطوبي: كتاب الغيبة، كذلك المسعودي في كتابه إثبات الوصية، انظر كذلك النووي، المرجع السابق.

2 الزمخشري، المرجع السابق.

3 ديلاسي أو ليرى المرجع السابق ص ١١٠، ١١١، ١١٢ وهو يعتبره غريب عن الإسلام.

بالمعنى الأول للكلمة بل استلهاماً لها كما سنبين بعد حين، كذلك تعني أن الأمل لم يقض عليه ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون[1]﴾. هكذا تتجلى الأبعاد في الحركة اليوطوبية من خلال مفهوم المهدي كما تجلت من خلال مفهوم المنقذ الذي تزخر به الرسالة من حيث هي قلب لمشروع الامتيازات. فالله هو السيد الأوحد وكل البشر (أباطرة أو سادة أرستقراطيون أو موالي أو صعاليك) عبيداً له فتحول الولاء بذلك لله فقط، كما تحولت العبادة له هذا ما وطدت الصوفية العزم على تكريسها إلى جانب الشيعة. فظهر مفهوم الولي حاملاً للمشروع اليوطوبي كرؤية هو أيضاً، فماذا عن هذا المفهوم؟

ب ٣ الولي:

لئن أدى غلو الإيديولوجيين وتحجر اليوطوبيا إلى بروز الوعد "الإلهي" من جديد في صورة الإمام المنتظر، الذي يظهر في الوقت المناسب ليبدأ معركة التطهير، فإننا نشير إلى أن الولي يقف على الجانب الآخر من الخطاب اليوطوبي، حيث يجسد البساطة في العيش والتقوى في السلوك، كما أن المهدي جسد الغوث والعدل في كل زمان.

إن "الولي" ومن ورائه الحركة الصوفية يمثل انقطاعاً في مجال الطوبيا أو طارئاً يدفع القائمين على هذه الطوبيا إلى إعادة رسم أهدافها أن الولي يسعى إلى ضبط ممارسته وفق أنموذج الرسالة. فهو يرى الأحداث الوافدة

1 التوبة آية ٣٢.

إليه أو التي يحياها بناء على درجة تناسبها أو تعارضها مع هذه الرسالة، لكن هذا التحديد يظل جزئياً طالما أن الأحداث لا تمثل عنده سوى رافد للأنموذج الذي يسعى إليه، وهو من هذا المنطلق يطرح مباشرة مسألة بالغة الأهمية تتعلق بدوره داخل إطار الطوبيا.

منذ أن استخدم الخليفة[1] مفهوم الملك لنفسه، والذي ارتكز على معنى الإرادة الإلهية لفرض سلطانه المطلق، ومنذ أن شعر الناس بأن ليس لهم اختيار في ترشيح من يتولى أمرهم بدأت تتشكل المحاولة الأولى للرؤية الصوفية، هذه الرؤية التي بدأت زهداً وتقشفاً لتنتهي إلى حركة فكرية ذات أساس نظري ارتبط بالحركة الداخلية للمجتمع العربي الإسلامي. ومما اعتمل فيه لأن الولي ليس أي شخص كان، بل هو ذاك "العارف" الذي أدرك حقيقة الوجود على ما هو عليه، وارتفع الحاجز عنده بين العاقل والمعقول وبين الموجد والموجود[2] بعد أن ترك المراذل وبهرج الحياة وربط علمه بسلوكه، فاستحق أن يكون ظل الله في الأرض. وكانت "الولاية" تحقيقاً لملكوت الله على الأرض فيصبح التصوف موقفاً وشكلاً من أشكال الوعي الاجتماعي يقف على صعيد واحد مع تلك الموقف المعارضة للطوبيا.

---

1 معاوية بن أبي سفيان (٤٠ هـ ـ ٦٦٠م) الذي جعل النظام السياسي نظاماً ملكياً مطلقاً وراثياً وكان أول ملوك العرب والمسلمين انظر عبد البر، كتاب الاستيعاب جزء ١ ص ٢٥٤.

2 يورد الغزالي في المنقذ ص ٧٠ هذا البيت للدلالة على المعنى الذي أشرنا إليه:

كان ما كان مما لست أذكره ... فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

إن البساطة والتقشف وتجنب الشهوات والعُجْب لا يجب أن تفهم على أنها زهد بالمعنى المتداول للكلمة، أو نفور من أجل النفور، بل وضع النفس موضع المساواة مع بقية المحرومين. ألم يكن إبراهيم بن الأدهم أميراً؟ ألم تكن رابعة العدوية جارية تستمتع بلذائذ العيش؟ ما الذي دعاهم لترك مواضعهم الأصلية؟.

يمكننا القول إن البساطة والعيش على الكفاف حجة على تكالب بني أمية وقفاز احتجاج يرمي به "الولي" في وجه الأمراء الأمويين الدنياويين. فلا عجب متى اقترن لقب "الفقير" بلقب الولي، وأضحى مرادفاً له، ألم يكن أبو داود الطائي المتوفى (١٦٥ هـ) لا يملك إلا حصيراً خشناً ولبنة وقربة ماء[(١)]؟ ألم يصرخ عبد الله بن عمر في عهد الحجاج "ما شبعت منذ مقتل عثمان"[(٢)]؟ إن هذا الجوع الذي يعلنه صاحبه، موقف رفض أكثر منه استعطاف أو بكاء حتى يعطوه كما فعل أبو حيان التوحيدي[(٣)].

إن الولي داعية ومبشر أكثر منه منعزل. هذا ما يميز الحركة الصوفية في المجتمع العربي الإسلامي عن التصوف الهندي أو المسيحي أو اليوناني أو الصيني الذي يطلب الهدوء والرضا لذاته، وينصرف عن الدنيا بعقله، فالولي مبشر بحلول مدينة الله مكان الرجس. هذه

1 ديلاسي أوليري المرجع السابق ١٩٢ وما بعدها.

2 أبو طالب المكي: قوت القولب القاهرة ١٩٣٢ ج١ ص ٤٦.

3 الامتاع والمؤانسة القاهرة ١٩٣٩ ج ١ ص ٣٣ ومواضع أخرى تنسحق فيها كرامته من أجل المأكول.

البشارة التي يحملها الولي هي جوهر العود الدوري لدى حركة التصوف في المجتمع العربي الإسلامي.

إن مؤسسات الوطوبيا، التي كشفت عن ممارسة الولي النقاب عن مثالبها وأخطائها، طاردت هذا الأخير كما طاردت المهدي المنتظر، ومن قبله المنقذ[١]، واشتدت عليهم فانتحل الولي صفة الجنون مثلما انتحل الشيعة التقية[٢].

إن ما قاساه الولي وحركة التصوف من ورائه، مبثوث في العديد من الكتب كعنوان إدانة، فهم أبعد ما يكونون عن كونهم "دراويش"، يلتهي بهم الصبيان أثناء لعبهم.

إن مقتل الحلاج وما حف به من ظروف أكبر شاهد على ذلك، وقد وصف ابن خلكان مشهد مصرعه في صورة مأساوية تبرز تورط السلطة ومؤسساتها في إبعاد هؤلاء بأي ثمن. ذكر ابن خلكان قال "... وهو (الحلاج) من أهل البيضاء وهي بلدة بفارس ونشأ بواسطة العراق وصحب أبا القاسم جنيد وغيره والناس في أمره مختلفون فمنهم من يبالغ في تعظيمه ومنهم من يكفره. ورأيت في كتاب مشكاة الأنوار قوله "ما في الجبة إلا الله" هذه الإطلاقات التي ينبئ السمع عنها وعن ذكرها وحملها كلها على محامل حسنة وأولها، ويقال أن أبا العباس بن سريج كان إذا

---

1 انظر بندلي صليبا جوزي: حول مفهوم السفياني في كتاب دراسات في اللغة والاقتصاد والتاريخ العربي بيروت دار الطليعة.

2 مبدأ يحمي به الفرد نفسه فيعلن عكس ما يبطن مدارة للناس وخوفاً منهم.

سئل عنه قال "هذا رجل خفي عني حاله وما أقول فيه شيئاً - وكان قد جرى منه كلام في مجلس حامد بن العباس وزير المقتدر بحضرة القاضي أبي عمر فأفتى بحل دمه وكتب خطه بذلك معه من حضر المجلس من الفقهاء فقال لهم الحلاج" :

"ظهري حمى ودمي حرام، وما يحل لكم أن تقولوا علي وأنا أعتقد الإسلام ومذهبي السنة، وتفصيلي الأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين وبقية العشرة من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، ولي كتب في السنة فالله الله في دمي" ولم يزل يردد هذا القول وهم يكتبون خطوطهم إلى أن استكملوا ونهضوا من المجلس. وحمل الحلاج إلى السجن، وكتب الوزير إلى المقتدر يخبره بما جرى في المجلس. فعاد جواب المقتدر بأنه إذا كان أفتى القضاة من الضرب وإلا ضربه ألف سوط أخرى ثم يضرب عنقه، فسلمه الوزير إلى الشرطي وقال له ما رسم به المقتدر. وقال أن يتلف، فتقطع يده ثم رجله، ثم تحز رقبته، وتحرق جثته، وإن خدعك، وقال لك أنا أجري الفرات ودجلة ذهباً وفضة، فلا تقبل ذلك منه ولا ترفع العقوبة عنه"[1] لا فائدة من الإلحاح في إبراز إيمان الحلاج وإسلامه، ولا فائدة كذلك في الإلحاح على إصرار الملك، ووزيره والفقهاء على إبعاده بل نقول أن تقيّة الجنون غير ناجعة في كل الحالات. فلو اعتقد واحد في جنونه هل كانوا قتلوه؟ وما الفائدة من ذلك؟.

1 وفيات الأعيان القاهرة ١٩٤٨ ص ١٨٦.

هكـذا نـدرك أن خطـر "الـولي" غـير متجـسد في الجنـون ولا في الـشطحات بقـدر مـا يتجسد في تلـك الـصورة الـتي تجعلـه رافضاً لأسـس الدولة، ليكمل رسالة الرسالة، سواء عن طريق الأفكار التي يرددها (مثل وحدة الوجود التي تمثل مقولة من ضمن مقولات الولي) والتي تتناسب مع سـلوكه في صورتها الفلسفية أو الصوفية باعتبارها تـنظيراً للمسـاواة[1]. فلا شيء وضيع ولا شـيء رفيع، وكـل ما هنـاك وحـدة بـين العـالي والـداني وبين الغني والفقير) أو عـن طريـق الاحتكـاك بالنـاس، وتكوينـه لجماعـات مـن المريـدين ليـستعيد فكـرة التواصـل مع الرسـالة. لقـد كـوّن الـشيخ أو الولي علـوان (١٤٩ هـ) والمدفون بجدة فرقـة سميت باسمـه (العلوانيـة). وكذلك البسطامي، وجلال الـدين الرومي (٧٢ هـ)، فالـسقطي فالرفـاعي، (٥٧٨ هـ) فعبد القـادر الجيلانـي وغيرهـم مـن الأوليـاء المرشـدين الملـهمين للناس (مثل المهدي). "يقـول إبـراهيم بـن الأدهـم إلى يحيى بـن زكريـا ... فوعزتي وجلالي لأبعثنه (الولي) مبعثاً يغبطه به النبيـون والمرسـلون"[2]. لا يعني هذا أن الولي أضحى نبياً أو أنهما اسمـان لـشيء واحـد، فالاختلاف بين النبي والولي وارد بشهادة المتصوفة أنفسهم ولا نريـد الإطالـة في هـذه القضيّة لأنها ليست من مشمولات هذه الدراسة.

إن أهمية الوصل في ممارسـة الـولي وسـعيه إلى وصـل المنقطع لتأصـيل الرسـالة وجعلـها مـصدراً للـسلطة هـي الرؤيـة الـتي يـصدر عنهـا الـولي،

1 سمة موسى: حرية الفكر: دار العلم للملايين الطبعة الخامسة ١٩٧٤ ص ١٠٠.

2 Massignon, Essais sur les origines du lexique technique de la mystique bystique mussulmane: Paris 1922 p 84.

متأرجحاً بين قوة التجربة وقوة الشريعة من ناحية والتيار السياسي الإيديولوجي أحياناً أخرى. إن فهم الولي أو الصوفي لا يكتمل إلا إذا تصوفنا[١]، حتى نعاني فعلاً عمق تجربته. إن التنبيه لإيقاع هذا التأرجح وما يولده من صراعات خفية وظاهرة تحملها هذه التجربة، هو الذي نميز عن طريقه "الولي"، عما وجد في حركة التصوف ولم يجسد هذه الرؤية. فهؤلاء مثلوا داخل الحركة الصوفية تجربة تأليف مع الحاكم لا تجربة تأرجح. فدخلوا في علاقات تجاذب ومهادنة انتهت بتطويقهم في الأخير وجرهم إلى مستنقع الطوبيا[٢]. فلا يمكن أن يكونوا أطهاراً.

فالذين تتجاذبهم قوة الرسالة لينتصروا إليها، هم وحدهم يخضعون لما قررناه في الفصل السابق حول مستقبلية اليوطوبيا وخطابها.

إن العود الدوري كبعد من أبعاد الخطاب اليوطوبي، يمكن أن يظهر على أنه حنين للماضي. كما يمكن أن يظهر على أنه الجذب نحو المستقبل، متى فهمنا العودة على أنها ليست مجرد عودة بعد غياب بل هي فرصة الفعل التي تظهر من خلاله لتمحو التضاد بين الماضي والمستقبل، بما يحمله من طابع الإمكان الذي يتميز به المستقبل نفسه، وطابع الثبات الذي يتميّز به الماضي، فيتداخل الماضي والمستقبل ليعلنا قدوم الظهر العظيم على حد تعبير نيتشه[٣].

---

1 عمر فروخ المرجع السابق ص ٢٧٥.

2 هكذا نسطر خطاً فاصلاً داخل الحركة الصوفية بين الأصوليين (الطوباويين) وبين من أستقطبتهم هذه الحركة فأحالوها إلى حركة دراويش.

3 نيتشه: الوجه والثغر نقلاً عن مكاوي عبد الغفار المرجع ص ١٩٠ وما بعدها.

هذا الظهر هو اليوطوبيا التي أصبحت تعني انعتاقاً من علاقات الإنسان داخل الطوبيا وذلك ليس بالعودة إليها، بل بالارتفاع الذي يجعل عودتنا عودة أصيلة لمدينة فاضلة.

هكذا يفضي بنا العود إلى بعد آخر، ألا وهو المدينة كما ارتبطت آنفاً الإنسانية بالمنقذ فماذا عن مفهوم المدينة الفاضلة؟.

ج. مفهوم المدينة:

لابد للطوبائي أن يتم رؤيته التي تنفرد بكونها صلة لا تتم خارج أو بدون مفهوم المدينة. في هذه الهندسة تبدو شرعية الرؤية من حيث التجسيم تنتمي إلى أشكال توحيدية تستند إلى نموذج يعبر عنها باعتباره مركزاً تلتئم فيه علاقة الزمني بالإلهي. فيؤدي إلى نظام جديد يوقف التقاطع داخل مدينة تمثل الحد الفاصل بين التواصل والانقطاع. إنها مدينة الله أو المدينة الفاضلة.

لا أحد يشك أن القرآن باعتباره رافداً أساسياً قد ذكر مفهوم المدينة عدة مرات بلغت الأربع عشرة مرة عدا صيغة الجمع والتثنية فإذا أضفناها يبلغ العدد سبع عشرة مرة(1). نشير إلى أن في القرآن مفاهيم أخرى قريبة من مفهوم المدينة مثل "القرية"(2)، وقد ورد "ذكرها في القرآن ثلاثاً

1 دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي ظريف الخالد دار الطليعة بيروت ١٩٧٩ ط٢، ص ٥٩.

2 ﴿إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون﴾ سورة النمل آية ٣٤.

وثلاثين مرة، متى أضفنا صيغ الجمع والتثنية تصل إلى سبع وخمسين"[١].

كذلك مفهوم الدار، وإن كانت تشير إلى الدارة الأخيرة، فإنها تشير إلى أماكن عديدة إلى يثرب أو مدينة الرسول، وفي الحديث هناك ذكر للمدينة في العديد من المواطن كذلك في الأحاديث المروية عن الصحابة.

علنيا أن نشير إلى ذكر المدينة في الأحاديث مزيج بين الدعوة لها والدعوة ضدها. وهذا كما لاحظ الدكتور طريف الخالد، نتيجة منطقية للرؤية عن المدن وأهلها، وفي هذا الموقف يتخلى القرآن عن استعمال مفهوم المدينة معوضاً إياه بمفهوم القرية متى تعرضت إلى غضب الله ﴿ما آمنت قبلهم من قرية أهلكنها أفهم يؤمنون[2]﴾. ﴿فكأين من قرية أهلكنها وهي ظالمة فهي خاوية على عروشها وبئر معطلة وقصر مشيد[3]﴾، ﴿كأين من قرية أمليت لها وهي ظالمة ثم أخذتها وإلي المصير[4]﴾ ﴿إنا منزلون على أهل هذه القرية رجزا من السماء بما كانوا يفسقون﴾[٥].

إن الثنائية التي زخر بها الخطاب القرآني حول المدينة نجد صداها في كتب التفسير[٦]، وكتب الجغرافيا والأدب، والفلسفة، والشعر، والتاريخ،

1 الدكتور طريف الخالد المرجع السابق ص ٦٠.

2 سورة الأنبياء آية ٦.

3 سورة الحج آية ٤٥.

4 سورة الحج آية ٤٨.

5 سورة العنكبوت آية ٣٤.

6 الطبري جامع البيان ط١ القاهرة مصطفى البابي الحلبي ١٩٥٤ انظر كذلك ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن تحقيق صقر القاهرة عيسى البابي الحلبي ١٩٥٤ انظر وكذلك القرطبي الجامع لأحكام القرآن القاهرة دار الكتب ١٩٣٣ ـــ ١٩٥٠.

إلا أن هؤلاء بحثوا المدينة كجسم اجتماعي، طبيعي فصوروا موقعها، وكيفية اختياره، فابن قتيبة صوّر أحسن المدن تلك التي دورها (بيوتها) بين الماء والأسواق. فتكون الدور شرقية والبساتين غربية[1]، كما أصر القزويني على أن المدينة لا تبنى إلا على ثلاث: ماء، وكلأ، ومحتطب[2] واشترط الجغرافي المقدسي، المنبر لتصبح المدينة مدينة وإلا فهي قرية، كما اشترط الرستاق والقصبة، والجنود (الآيبين)[3]:

في حين يزخر الأدب العربي في صدر الإسلام بعديد الإشارات إلى طبيعة المدن الزائلة الفاسد هواؤها، الدنيئة أخلاقها، الخلابة، الخادعة على حد رؤية ابن حيان التوحيدي[4].

إن مشكلة المدينة لا نتناولها في هذه الدراسة في بعدها الديمغرافي[5]، كما تُروى في كتب التفاسير والأدب والتاريخ، كما أننا لا نتناولها في بعدها التاريخي كما فعل ابن خلدون في بحثه لمشكلة التمدن كظاهرة متأصلة في الوجود الإنساني[6] إن هذين البعدين رغم أهميتهما

1 ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن المرجع السابق ص ٧٠ وما بعدها.

2 القزويني آثار البلاد وأخبار العباد صادر ١٩٦٠.

3 انظر المقدسي أحسن التقاسيم ط تحقيق ديغونة ليدن بريل ١٩٠٦.

4 التوحيدي الإمتاع والمؤانسة تحقيق أمين القاهرة لجنة التأليف ١٩٣٩ كما يروي عن عمر بن الخطاب وأبي ذر الغفاري نفورهما من حياة المدن.

5 انظر الفكر العربي عدد ١٦ جويليه ١٩٨٠ مقال حول نظرة ابن خلدون إلى المدينة ومشكلات التمدن بقلم الدكتور هشام جعيط ص ٧٩.

6 ابن خلدون المرجع السابق انظر باب في البلدان والأمصار. وسائر العمران وما يعرض في ذلك من أحوال ص ٦٠٩ ــ ٦٧٧.

لا يمثل مفهوم المدينة لديهما نقطة مركزية، حتى وإن مثل ذلك في جانب فلا يخرج عن الطريقة الوصفية التي تبرز المدينة كظاهرة معمارية أو ديمغرافية (كتب التفسير)، أو ظاهرة تولدت من خلال الصراع بين البادية والحضر (ابن خلدون).

إن كليهما لم يبحث مشكلة المدينة كمشكلة فلسفية، وهنا يأتي دور الفكر اليوطوبي باعتباره الوحيد الذي انفرد بمعالجتها من منظار ابستيمولوجي عقلي لا سند له إلا تلك التصورات وذلك التأمل، جاعلاً منها ظاهرة أساسية في الرؤية العامة له.

لقد عالج الفارابي في كتابه مبادئ وآراء أهل المدينة الفاضلة قضية الاجتماع الذي لا يمكن أن يكون خارج المدينة والذي عن طريقها صار الإنسان إنساناً أي دخل في علاقات وتعاملات فكون عائلة، فعشيرة، فقبيلة، فأمة باعتبارها أتم الإشكال لهذا كانت المدينة عند الفارابي ترتبط كلياً بمفهوم الأمة واعتبرها وحدة اجتماعية سياسية، لكن ليس بمعنى الاجتماع والسياسة اللذين دحضناهما في تضاعيف هذا البحث بل الاجتماع الكوني الذي يعطي وحدة فتتداخل المدينة وأفرادها عبرها، وتصبح أوصافاً لهؤلاء[1]، لقد وضحنا كيف أن الاجتماع المدني عند الفارابي لا قيمة له في ذاته لو لم يهدف إلى ابعاد كونية، فينبني على ذلك عدم وجود مدينة عادية في الخطاب اليوطوبي، لأن هذا النوع من المدن

1 ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ طبعة ثانية ص ٥٠ وما بعدها.

لا يمكن أن يبحثه هذا الخطاب سيما وأنه يقترن بمفهوم الأمة الذي يعني في الرؤية الإسلامية خاصة "الجماعة الإسلامية".

من هنا يكون مفهوم المدينة لدى الفارابي هو الذي يستطيع أن يحوي الإنسانية كلها حتى يكفل سعادتها لأن غاية الاجتماع هو السعادة والسعادة لا تكون في الاجتماعات الناقصة أي اجتماع القرية، أو المحلة، أو السكة، أو المنزل، كما لا تكون أيضاً في المدن الجاهلة[1]، ولا في المدن الفاسقة أو المبدلة، أو الضالة[2].

إن أفضلة المدينة الفارابية ليست حصيلة تطور أو نمو كما يشدد الفكر التاريخي، أو الفكر الديمغرافي في معالجته لمشكلية المدينة، بل أفضليتها نتيجة تعاونها من أجل نيل السعادة الحقيقية، كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة، فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة، في الحقيقة هي المدينة الفاضلة والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هي الأمة الفاضلة وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة[3]. هكذا يجب أن نفهم أن الفارابي ينفي كل شيء ما عدا السعادة كركيزة لبناء الاجتماعات لهذا أعتقد فيها، وأعتقد أن دورتها لا تكون إلا في الاجتماعات الكبرى.

1 الفارابي المرجع السابق ص ١٤١ و١٤٨.

2 تنقسم المدن الجاهلة عند الفارابي إلى ست مدن الضرورية، البدالة، الخسة، الشقوة، الكرامة التغلب ثم الجماعية.

3 الفارابي المرجع السابق ص ١١٥.

إن حضور مفهوم السعادة والاجتماعات الكبرى (الإنسانية) لم يبعده عن استقراء الواقع. فكل من الاجتماعات الوسطى والصغرى اجتماعات كاملة هي بدورها إلا أنه يلح أكثر على أن "سعادة المرء القصوى وخيره الأفضل إنما يتمان في اجتماع عام يضم البشرية بأسرها في نظام موحد، وقوانين مشتركة تحت راية المحبة والسلام العالميين"(١).

تقود هذه الرؤية مباشرة إلى الاصطدام بنظام من العلاقات الاجتماعية القائمة على المطامع والأنانية، والتسلط سواء لدى الدول، أو بين الأفراد، مما يؤدي إلى تطويق الرؤية نفسها بهذه العلاقات الناشئة من دولة الطوبيا تلك التي نشأت كاجتماع قبلي في زمن تعاقب العصبيات جاعلة من مفهوم الأمة والمدينة إطاراً ساكناً. هذا التطويق لتناسق الرؤية للاجتماع الإنساني كان ضرورياً للطوبيا لتحديد العلاقات خارج الرسالة وإخضاعها لمتطلبات العصبية الشيء الذي أثر في فعاليتها فاقتصرت على التشكل في نظام مدينة فاضلة.

إن التشكل الذي أخذته الرؤية اليوطوبية المطوقة يبقى الشكل الأكثر تعبيراً عن تلك المرحلة ومعارضتها من طرف الطوبانيين. لأن الموازنة تقوم على تبادل مراكز القوى التي لم تكن بعد في يد اليوطوبيا. فإما أن تتعايش وإما أن تُقْهَر.

إن التعايش في الفكر الطوبائي لا يعني المهادنة بل هو ضرورة تفرضها تشكيلات الطوبياء. لأن إيديولوجيتها أو بالأحرى حكامها

1 جوزيف الهاشم المرجع السابق ص ١٤٧.

"يعتقدون في جميع من دونهم الاستخدام والاستعباد وفي أنفسهم الإصابة في جميع ما يأتونه"[1].

إن التحولات التي حصلت في ظروف ومعطيات الرؤية اليوطوبية جعلت عملية تعايش هذه الأخيرة للطوبيا قدراً لا مفر منه إلا أنه قدر خدم بذور تشكل نواة الحركة اليوطوبية بصورة مذهلة، فكانت مدينة الفارابي رغم الشبه الكبير بينها وبين مدينة أفلاطون مدينة عربية إسلامية.

صحيح أن لأفلاطون مضادات لجمهوريته، مثل الثيوقراطية (مدينة الشجاعة أو المجد). اليجارشية (مدينة المال)، فالديمقراطية (مدينة الفوضى)، فاستبدادية (مدينة الخوف)، وهذا لا يعني تقليد الفارابي له على حد تعبير الأب يوحنا قعير[2] والدكتور جميل صليبا[3]. فالأبعاد اليوطوبية التي تتبعناها منذ بحث الرؤية تظهرنا على أن مدينة الفارابي تنطلق من مشكلية البيئة العربية الإسلامية من حيث هي نموذج المدينة الإلهية.

إن مفهوم المدينة في الفكر العربي الإسلامي السياسي لم يكن ذا دور بارز كما هو الشأن عند الإغريق، وذلك بحكم اختلاف طبيعة السلطة بين كلا المجتمعين.

لقد قامت مدينة أفلاطون (الجمهورية) وفق قوى النفس حيث نجد الحكام يمثلون القوة العاقلة، والجنود يمثلون القوة الغضبية ويمثل العمال

---

1 حسين محفوظ: الفارابي في المراجع العربية بغداد ١٩٧٥ ص ٧ وما بعدها.

2 حنا قعير الفلسفة العربية في كبرى قضاياها بيروت ١٩٧٨ ص ٧٥ وما بعدها.

3 جميل صليبا من أفلاطون إلى ابن سينا مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر دمشق.

القوة الشهوانية. في حين تنقسم مدينة الفارابي إلى "تنضيدات" وفق قوى البدن فالرئيس هو القلب ومساعدوه أعضاء البدن بالتدرج، أو وفق نظام الفيض من الهيولى إلى واجب الوجود[1].

إن التحولات في مدينة أفلاطون تخضع، إذا ما حدثت نادراً، إلى امتحان عسير في حين يترك الفارابي مهمة ذلك للرئيس، فهو المسؤول عن نظام المدينة هذه المدينة التي لا تعرف الشيوعية حتى لدى الطبقات العليا.

هذا ما جعل مدينة الفارابي مدينة عربية إسلامية تذكر بأبعاد الرسالة الطهروية، وهذا لأننا لا ننفي التأثير اليوناني على الفكر الفلسفي السياسي الإسلامي بصفة عامة وعن الفارابي بصفة خاصة إلاّ أن التركيز الشديد من قبل العديد من الدارسين على هذا الشبه قد غير بصورة جلية خصوصية المدينة الفارابية إلى درجة أضحى معها المعلم الثاني أفلاطون في لباس عربي. وفي ذلك تغيب أيضاً خصوصية الحركة اليوطوبية التي نبحثها. هذه الحركة التي تمثل مدينة الفارابي واجهتها إلا أنها لا تقتصر عليها.

فابن باجة رسم هو بدوره خطوط مدينة فاضلة، تخضع بدورها إلى تدبير محكم لا خلل فيه يديره "النوابت" فمفهوم المدينة عند ابن باجة يرتبط أساساً بالنوابت فينحسر بانحسارهم ويمتد بامتدادهم، وذلك لأن المدينة قد تكون غير فاضلة لكن إذا دخلوها استطاعوا تحويلها إلى "سير

1 سهيل قاشا المورد عدد ٤ بغداد ١٩٧٥ ص ٢٤٤ وما بعدها.

إقامية". فهم يساعدون على هذا التحويل لأنهم يتبعون نظاماً لا يسمح لهم (متى اكتملت هذه السير) بإيجاد شخص غير فاضل فيها.

إن ابن باجة لا يتصور سير إقامية بها أعداد ولو صغيرة من "الأشرار على حد تعبير الجابري"[1] لأن ذلك يهدد المدينة على أمد طويل، لأنهم يحولونها إلى مدن "جماعية" أو مدن التغلب[2].

نحن هنا بصدد فعل سياسي يجري ضمنياً في مجال يحتوي بدايات الفكر اليوطوبي التي رافقت صعود أمثال هؤلاء الفلاسفة، وعلى ذلك كانت المعالجة الفكرية لمفهوم المدينة غير غريبة عن المعنى السياسي فكانت مساحتها في الخطاب السياسي هامة؛ الشيء الذي جعل ربط مفهوم المدينة بالفكر التاريخي أو الفكر الجغرافي المعماري ربطاً اصطناعياً دون أن يطال العناصر التي تتسم بها السياسة بالمعنى اليوطوبي بالرغم من كون الفكر التاريخي والمعماري ينتميان للسياسة، يعدان موقفين قاصرين.

إن مجال مفهوم المدينة في الخطاب السياسي اليوطوبي يصبح القطب الموجه لكل فعالية هذا القطب الذي قلنا عنه أنه يتجه دوماً نحو المستقبل ليجسم الخلود، هذا ما عمل ابن باجة على تكريسه من خلال "تدبير المتوحد".

1 الجابري المرجع السابق ص ٤٨.

2 ابن باجة تدبير المتوحد نشرة بلاسي مدريد غرناطة ١٩٣٠ ـــ ١٩٣٣.

إن الخلود هو غاية المدينة، لإنه غاية النوابت، مما يفضي إلى أن الخلود عند ابن باجة يكون خلوداً في هذه الحياة[١] كما كانت السعادة عند الفارابي سعادة في هذه الدنيا. ويصبح بذلك نعت ابن باجة وكذلك الفارابي بالصوفية سواء في معناها العقلي أو الوجداني تعميماً سريعاً لا يخدم الحقيقة العلمية[٢].

إن معايشة أفول دولة (المرابطين) وظهور أخرى (دعوة المهدي ابن تومرت) لا تمر على أبي بكر بن الصائغ دون أن تترك أثرها عليه، سيما وأن سيطرة الفقهاء أخذت تشتدّ وتضيّق الخناق على الفلاسفة كما هو الشأن في المشرق.

لهذا يمكننا أن نقول مع الجابري أن مدينة ابن باجة في تدبيره، ومن ورائها الكتاب ككل يعكس وضعية الفيلسوف العقلاني الذي وجد نفسه وحيداً في مجتمع حوصرت فيه الفلسفة محاصرة شديدة من طرف الفقهاء المتزمتين. وضعية الفيلسوف ابن باجة نفسه في عهد المرابطين[٣].

نستخلص من هنا الرؤية الفارابية التي انطلقنا منها، وهي توضيح المعالجة لمفهوم المدينة على مستوى فلسفي كبعد من أبعاد الخطاب اليوطوبي. فجاءت مدينة ابن باجة وكذلك الفارابي تعبيراً فلسفياً عن قضية الفيلسوف في كل مكان وكل زمان خاصة عندما تشتدّ الطوبيا،

---

1 عمر فروخ المرجع السابق ص ٣١٩.

2 اللهم إلا إذا كانت الصوفية تعني المعنى الذي وضحناه في الصفحات السابقة.

3 الجابري المرجع السابق ص ٢٩٠.

وتقف حائلاً أمام عمله فتتدخل بإيديولجيتها (الفقهاء)، ليقطعوا تواصل الفيلسوف مع واقعه فيجد هذا الأخير عزاءه في تأمله. هذا التأمل الذي لا يبعده عن واقعه بل ذريعة ليحدثنا عن هذا الواقع أي بوضع فعالية العقل تحت سلطة الوعي بعد أن فصلا عند غيره[1].

إن مدينة أبا بكر ابن الصائغ تمزيق لغشاء الطوبيا، التي دفعت المشروع الثقافي الذي تقدمت به الرسالة إلى مأزق مثلها مثل مدينة الفارابي مما أفضى إلى جعل خطوط التقاطع في الخطاب السياسي عندنا خطوط التهاب بدءاً بثورة الزنج والبابكيين فالقرامطة وصولاً إلى الهجمات الصليبية.

هذه الهزات ما كانت لتكون لولا انقطاع العقل عن الوعي داخل الخطاب السياسي الفلسفي بصفة عامة لهذا كان التوجه الأساسي للرؤية هو اليوطوبيا، هو التواصل بين هذين القطبين الذي يظهر جلياً بالإضافة إلى الفارابي وابن باجة، عند إخوان الصفاء من خلال مدينتهم الروحية كما تجسمها رسالتهم[2].

ليس لدينا مدينة واضحة المعالم عند هؤلاء بل هي تسميات لضروب من المعارف التي توجه السلوك والتي بإمكاننا استخلاص معالمها من هذه الرسائل كما أعلنوا عنها.

---

1 Heberamas. Profils philosophique et politique: ED Gallimard. P 44.

2 يذكر إخوان الصفاء أن عدد رسائلهم اثنتان وخمسون رسالة ٥١ رسالة مع رسالة جامعة للتفاصيل انظر عارف تامر حقيقة إخوان الصفاء بيروت ١٩٥٧ كذلك عزت عبد العزيز، إخوان الصفاء القاهرة ١٩٤٥.

إن المدنية التي خطط رسمها إخوان الصفاء تظهر على أنها تجمع أخوي يساعد فيه الفرد أخاه في الرخاء والشدة وكذلك في الأمور المادية والروحية(١). وهي تشبه مدينة ابن باجة من حيث خلوها من العنصر الغريب، والتشدد في منع الاختلاط بمن هو ليس جديراً بأخوتهم. فكان أفرادها في أغلبهم من "السالمي الصدور الراغبين في الآداب"(٢) وفي ذلك ضمان لبقاء تجمعهم الذي يقوم على الاختيار والعلم في نفس الوقت، لهذا كانت مدينتهم مدينة العلم والحكمة، فسموها مدينة أهل الخير، وما عداها فهي مدن الشر"(٣).

إن هذه المدينة لا تخرج عن كونها مدينة فلسفية يقطنها الفلاسفة فهي تجسيد عقلي أكثر منها مدينة بالمعنى الطبيعي كما راينا في أعمال الجغرافيين والأدباء والمؤرخين. وبذلك تختلف عن مدن المعارضة كالتي بناها الحشاشون في قلعة الموت حيث استخدموا المدينة/الجنة لاجتذاب الأتباع.

إن مدينة إخوان الصفاء مدينة تذويب النزعات الاجتماعية، والسياسية، والدينية، والعرقية في القرن العاشر(٤). لهذا اعتبرناها مدينة الحكماء، لأنهم وحدهم يمكنهم أن يكونوا (أصفياء، وادين، محبين،

1 ماجد فخري المرجع السابق ص ٢٢٧.
2 الرسائل ج ٤ ص ٥٢.
3 الرسائل ج٤ ص ١٧١.
4 عمر فروخ المرجع السابق ص ١٩٨.

علماء، أخياراً، فضلاء، كراماً، متعاونين،[١] في ظل دولة البويهيين ٩٤٦ - ١٠٥٥) رغم تعاطفها معهم.

إن إشكالية المدينة عند إخوان الصفاء، تظهر كاحتجاج دفعته ظروف المجتمع العربي الإسلامي عندما "دنست (الشريعة) بالجهالات، وأضلت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطيرها إلاّ بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية، على حد تعبير أحد مؤسسيهم زيد بن رفاعة[٢] كما ورد في كتاب الإمتاع والمؤانسة[٣].

هذه هي مشكلية إخوان الصفاء التي أرادوا بحثها فجسموها في مدينة روحية تظهر عوار مدن الطوبيا. إن مدن أهل الشر ومدن الأراء الفاسدة التي تعتقد اعتقادات مجانبة للصواب كاعتقاد الدهرية والثنوية[٤] والمشبهة المعطلة، وجب هجرانها، لأنها مدن الأشرار أو بالأحرى مدن الشياطين[٥].

لا شك أن أهل الشر كما يعددهم إخوان الصفاء ليسوا خيالات، أو أوهاماً، فهي فرق ومذاهب زخر بها المجتمع العربي ونضجت في القرن العاشر، وأصبح أتباعها منتشرين، لهذا نعتقد أن مدينة الإخوان رغم

---

1 الرسائل ج٤ ص ٤٨ وما بعدها.

2 هو أحد الخمسة الذين أسسوا الجماعة وهم زيد بن رفاعة وسلميان البسني (المقدسي) أبي الحسن الزنجاني، وأبي أحمد النهروجي (المهرجاني) وأخيراً العوفي.

3 أبو حيان التوحيدي المرجع السابق الليلة ١٧.

4 ابي القول بالصانعين.

5 عمر فاروخ المرجع السابق ص ٢٠٩.

تسميتهم لها بالروحية لا تعني مدينة خيالية كالتي تصورها الخيال العلمي بل هي مدينة الوحدة أمام التشتت، ومدينة العلم أمام تنامي التظاهر بالمعرفة ومدينة الخلود أمام الاندحار والنقصان "أيها الأخ البار الرحيم أيدك الله وإيانا بروح منه أنه قد انتهت دولة أهل الشر وظهرت قوتهم وكثرت أفعالهم في العالم في هذا الزمان وليس بعد هذا التناهي في الزيادة إلا الانحطاط والنقصان[1].

إن نظرة إخوان الصفاء للمدينة، تبدأ من تناقض الواقع، هذا التناقض الذي يتسع كطوبيا، في حين انكمش كمجتمع للفلاسفة، هذا الانكماش ولّد تلك الرؤى التي بحثناها، والتي تقف على سطح ابستمولوجي على نواح عدة:

إن فهم إخوان الصفاء، ومدينتهم يتم عبر فهم هذا السطح، أي عبر مشكليتهم الابستمولوجية والاجتماعية لا من خلال قرمطيتهم التي نادى بها لويس ماسينيون، وليس من خلال اسماعيليتهم التي رفعها طه حسين وثامر، ولا من اعتزالهم الذي قال به عادل عواء.

إن غسل الشريعة بالفلسفة كما وضح إخوان الصفاء ذلك معناه بحثها بحثاً فكرانياً فتكون جميع عناصرها داخلة تحت هذا الإطار.

هكذا عالجنا مفهوم المدينة في الخطاب الإسلامي، باعتباره بعداً يستحق الدرس. فالغاية من ذلك تتصل جدلياً، بالترتيب نفسه الذي هو

---

1 الرسائل نقلاً عن عمر فاروخ ص ٢١٠ وما بعدها.

الرؤية اليوطوبية الصادرة عن العقل والإنسان. غير أن هذه الرؤية يتعلق اكتمالها بوجود منهج يقوم بإتمام الإطار الذي رسمناه للحركة اليوطوبية في المجتمع العربي الإسلامي. فماذا عن هذا المنهج؟

III - منهجية اليوطوبيا:

بإمكاننا أن نقول أن أصول نشأة الحركة اليوطوبية ارتبط بتطور الاجتماع الإسلامي، سواء الاقتصادي أو الاجتماعي أو المعرفي. لقد ولدت هذه الحركة تلبية لمطامح وحاجات عقلية واجتماعية وسياسية فشكلت خلال تطورها إنجازاً رائعاً من إنجازات الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، هذا الإنجاز حاولنا من خلال هذه الدراسة الفات النظر إليه عن طريق التناول لطبيعته أو فلسفته، وحري بنا بعد ذلك أن ننطلق لنبحث عن كثب منهجه الذي سيفضي إلى نتائج تستحق التنويه.

لقد تحدثنا عن اليوطوبيا وبيّنا أنها لا تعني الأحلام، والتمنيات، وإنما تعني شبكة واسعة ومتشعبة من القيم والعلاقات التي تربط بين الأفراد، والجماعات لتفصلهم عن أصعدة الطوبيا المختلفة، والتي تعطي لبعض أسبقية أو امتيازاً، وتفوقاً على بعضهم الآخر. وإذا كانت الطوبيا تكرّس مجموع هذه السلط وتركزها على أساس التمايز، فلا يمكنها أن تصبح حركة تغيير عندئذ ندرك أهمية هذه الحركة وتعقّدها، لأنها لا تتطلب تبديلاً في موازين القوى السياسية التي تحدد العلاقات فيما بينها، لكنها تستدعي أيضاً تبديلاً في المفاهيم، والأفكار وأنماط السلوك.

بهذه النظرة للحركة اليوطوبية نستطيع أن نفهم حركة صعودها وآليات التغيير التي عبرها ستنجز أهدافها.

من هذا الإطار الواسع الذي نتحرك فيه يمكننا أن ندرك خصوصية المنهج المتبع إن منهجها غريب نسبي عن الحقل السياسي بصفة عامة مادامت تصدر عن الشمول فهي كممارسة مستقلة تنحصر في نخبة متنورة، ترفض أن تغيب الحكمة، والمعرفة عن أي عمل لأن ذلك يجعل كل تحرك لا يخرج من الطوبيا حتى ولو هدف خرقها.

من هنا نفهم مشروع إخوان الصفاء، وما وطدوا العزم على بلوغه، وهذا طبيعي ما دام حقلهم يتسع لكل المطالب ولكل الناس.

إن الاهتمام بالعلوم يحقق لهم بلوغ هذا الهدف "الرياضيات تهذب الأخلاق وتثقف العقول لأنها المعرفة التي تؤدي إلى معرفة النفس"[١] والرياضيات تشمل الحساب، والهندسة، والفلك، والجغرافيا، والموسيقى، والمنطق وسائر الفنون والصناعات[٢] فلا غرو متى ساعدت على معرفة أجناس الموجودات وأنواعها، وما لحكمة (الرياضيات وأعدادها) من كمياتها على ما هي عليه الآن[٣].

إن الاهتمام بالرياضيات (سائر الفنون) لا يرمي إلى ذاته وفي ذاته، بل إلى غاية توجد وراء ذاته، أي في متى كان الغرض من

1 الرسائل: جزء ٤ ص ٤٢ نقلاً عن ماجد فخري المرجع السابق ص ٢٥٥.

2 ماجد فخري المرجع السابق ص ٢٣٥.

3 الرسائل: جزء ٣ ص ١٧٩/١٧٨.

الرياضيات التثقيف ومعرفة النفس، فإن هذه المعرفة تؤدي إلى معرفة الله، هذا الذي يصفونه بأنه "واحياً بالحقيقة من جميع الوجوه لم يكن من الحكمة أن تكون الأشياء كلها شيئاً واحداً من جميع الجهات واحد بالهيولى كثيرة بالصورة"(١).

إن تقديم المعرفة النفسانية قبل غيرها من المعارف يعني إيمانهم بنجاعة العلم في حقل الإصلاح الشخصي الذي يفضي إلى رفع الجهل، ويساعد شيئاً فشيئاً على إحلال مدينة العلم أو الحكمة أي المدينة الروحانية التي ليست سوى مدينة الله على الأرض.

لهذا كان ترتيبهم لبعضهم ترتيباً معرفياً ابستيمياً. فالمرتبة الأولى- تحوي أولئك الذين تميزوا بحسن الفهم وطهارة القلب والمرتبة الثانية تتألف ممن تملكوا الحكمة والرحمة في مراعاة الإخوان وإدارة الشؤون العامة، والمرتبة الثالثة أولئك المؤدبين بالشرع الإلهي، أما المرتبة الرابعة وهي قمة الهرم تسمى مرتبة الولاية وهي خاصة بمن كان قادراً على الصعود إلى ملكوت السماء ومجاورة الرحمن(٢).

من خلال هذه الهرمية نستطيع القول أن الحكمة أو المعرفة، كانت رمزاً لمدينة أهل الخير ودحراً لمدينة أهل الشر. فطلب العلم يعني ممارسة الفضيلة، وهذا لا يناقض الرسالة ما دامت الفضائل محاولة "التشبه بالإله

---

1 الرسائل جزء ٣ وجزء ١ ص ٧٥.

2 الرسائل ج ٤ ص ٥٢.

بحسب طاقة البشر"[1] إن التأكيد على مطابقة الأعمال للعلم معناه مطابقة الرؤية والمنهج، وهل في ذلك أحلام؟ هل في ذلك هروب من مجال المشاركة أم هي مشاركة من نوع خاص؟.

إن هذا النوع من المشاركة يختلف جذرياً عما عُرف في الحقل السياسي من ممارسات، وهذا طبيعي ما دام هؤلاء متفلسفون يصنفون الكتب في تحسين الأخلاق.. ويعملون ما رسم لهم في النواميس الإلهية ويفعلون ما أوجبت العقول السليمة ولا يطلبون على ذلك عوضاً من جر منفعة إلى أجسادهم أو دفع مضرة عنها فعند ذلك يقال لهم أحبار على الإطلاق.... من أجل ذلك ينصحك إخوان الصفاء[2].

إن إخوان الصفاء يعتقدون مثل كل الذين يدخلون تحت رؤية الخطاب اليوطوبي، أن هذا المنهج هو الذي يستطيع أن يرد الإنسان عبره "نفسه عن الخلق القبيح"[3] ولن يمكن القيام بهذا النشاط عن طريق "العبادة والأخلاق فقط بل بالإحاطة بالعلوم والمعارف أيضاً"[4]. وعندها تحصل النجاة، فتولد على مر الزمان ارتباطات جديدة، يكونون خلالها بحق أخياراً ومدينتهم بحق روحانية ذات مذهب واحد، تبشر بمقدم عهد الإنسانية الكبرى. أي عهد الإخاء حتى ولو أدى إلى الأخذ من جميع

1 الرسائل ج ٣ ص ٣٠.

2 الرسائل ج ٤ ص ٢٩٧ و٢٩٨.

3 عمر فروخ: المرجع السابق ص ٢١٧.

4 عمر فروخ المرجع السابق ص ١٩٩.

الأديان والمذاهب، حتى وإن كانت مختلفة. فلم تكن هذه المحاولة الأولى والأخيرة في التاريخ "فالمانوية مثلاً كانت جمعاً بين المجوسية والمسيحية، كما كان مذهب السيخ في الهند جمعاً بين الهندوكية والسلام"[1].

إن توحيد الإنسانية من منظور الخطاب اليوطوبي يمر حتماً بدائرة العلم، كمنهج أعلى، لرسم طريقة العمل، فيستطيع أن يعالج المسائل أكثر عمقاً، لقد استطاعوا عن طريق هذا الفهم، أن يحددوا ساعة سقوط الوطوبيا (الدولة العباسية) وظهور اليوطوبيا، وذلك حين ينتقل الكوكبان، زحل والمشتري من مثلث إلى آخر، وذلك في مائتين وأربعين سنة عندئذ يحدث التحول وبدون تبديل الملوك وينتقل السلطان من دولة إلى أخرى ومن قوم إلى آخر[2] فأي دولة يعنون؟ وأي قوم يقصدون؟

إنها دولة الخير الروحانية وقومها أهل الخير الذين سينقلون ويعوضون الطوبيا. إن منهجهم هذا مكنهم من وضع استراتيجية تحركهم، فالمائتان والأربعون سنة "نهاية العصر العباسي الأول محسوبة منذ قيام الدولة العباسية سنة ١٣٢ هـ"[3] بعدها يحين مقدم دولتهم المنتظرة لقد ذهبوا باعتمادهم هذا المنهج إلى تحديد دورية الملك بل وحتى تحديد الرسالات وميعاد حدوثها[4] وهكذا تمكنوا من تكسير الحصار والمراقبة

1 عمر فروخ المرجع السابق ص ١٩٨.

2 حسين مروة النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٣٦٧ وما بعدها دار الفارابي ١٩٧٩.

3 حسين مروة المرجع السابق ص ٣٦٨.

4 عمر فروخ المرجع السابق ص ٣٧٧.

المستمرة التي تفرضها الطوبيا عليهم. واستطاعوا أن يجمعوا أتباعاً عن طريق هذا المنهج الابستمي ذي الخاصية اليوطوبية لهذا لم يكن منهجاً معرفياً من أجل المعرفة. إن أتباعهم ممن يتركون النفع العاجل ليطلبوا الغائب الأجل، لأنهم تبيّنوا عن طريق منهجهم أن فضل الأجل على العاجل ثابت ومنصوص عليه، فجعلوه غايتهم ومقصدهم. وما مقصدهم إن لم يكن لأغراض عملية ونظرية عليا؟[1].

هذه الأغراض هي باب المعرفة الجليلة، وليست مجرد كشف عن علم غير معروف دون مبرر. لهذا لم يسمحوا بالكشف عن هذا الغرض "للأعضاء الجدد الأكفاء إلا بقدر"[2] لأن طبيعة المنهج الذي يصدرون عنه، تتطلب هذه الهرمية، لا للتمايز بل لأن استراتيجية تحركهم تتطلب أن يكون هناك أربع مراتب نلخصها كما يلي:

١ ـ مرتبة المبتدئين وأعمارهم لا تتجاوز الخامسة عشرة، وهم الإخوان الأبرار الرحماء.

٢ ـ مرتبة الرؤساء ذوي السياسات وهؤلاء من بلغوا الثلاثين، وهم الأخيار الرحماء.

٣ ـ مرتبة الملوك ذوي السلطان ممن بلغوا الأربعين، وهم من أصحاب الأمر والنهي وهؤلاء هم الفضلاء الكرام.

---

1 عمر فروخ المرجع السابق ص ٢٣٠.

2 عمر فروخ المرجع السابق ص ٢٣١.

٤ ـ مرتبة الولاية (لم يسموا هذه المرتبة) لمن بلغ الخمسين، وتميز بالقدرة على مشاهدة "الحق عياناً .. ومجاورة الرحمن"[١].

نلاحظ كيف أن هذه المرتبة الأخيرة قريبة الشبه بمرتبة الولي في الحركة الصوفية، هذه الحركة التي تدخل ضمن الحركة اليوطوبية من حيث الرؤية كما وضحنا ذلك، وكذلك من حيث المنهج.

إن المنهج الذي يتخذه "الولي"، لا يخرج عن منهج العلم والمعرفة، ما دام "الولي" هو ذاك "العارف" الذي تمثل معرفته كما رأينا عنوان احتجاج على جهالات عصره. إن سلوك "الولي" ومنهجه في الحياة يرتكز على أساس معرفي، فكري يفضي إلى مرتبة الولاية كما هو الشان عند إخوان الصفاء[٢].

إن مرتبة الولاية منزلة تنعقد بها الصلة المباشرة بين الله والحق، وبالتالي تكون هي منزلة المعرفة بالله التي تصل ما انقطع من الرسالة. فيدرك حقيقة الوجود عن طريق إدراكه الإله بقلبه[٣] فتصبح حقيقة الأشياء، لا شيء يذكر من غير اله، ويصبح الله العلة الوحيدة لوجود الأشياء، وتبقى الأخيرة رهينة إرادته ﴿ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفاً فيذرها قاعاً صفصفا[4]﴾ ﴿وكأين من دابة لا تحمل رزقها الله

1 الرسائل ج ٤ ص ٥٧ وما بعدها.

2 انظر الجرجاني عبد القادر، كتاب التعريفات ليبا ساع ١٨٤٥ ص ٢٢٧.

3 القلب هنا بمعنى العقد انظر أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء في كتاب "العدة في أصول الفقه تحقيق أحمد بن علي سر المبارك، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٠ ص ٨٩/٩٤.

4 سورة طه ٢ آية ١٠٦.

يرزقها وإياكم وهو السميع العليم ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون[1]﴾ كذلك. ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه فهو على كل شيء وكيل[2]﴾ لابد هنا من الإشارة إلى هذا المنهج العرفاني لدى "الولي" فهو يعتمد مرحلتين: مرحلة المقام ومرحلة الأحوال.

إن المقام هو حالة الثبات التي تمكن "الولي" من تقبل نور اليقين بعد أن مر بمعاناة يحاسب فيها الولي نفسه عما غفل عنه. أما مرحلة الأحوال، وهي أشبه برياضة قاسية ذوقية تسبق مرحلة المقام هكذا يكون تصوره للأشياء وللعالم أصدق رؤية وأنجع مسلكاً من غيره، الذي لم يتبع هذا السلوك. "إن الإنسان ذا الفطرة الفائقة يحل عن طريق التصوف العقلي إلى معرفة الله وإلى حقائق الدين، وإنه يعرف ذلك كله خيراً مما يعرفه المتدين الذي يتلقى علومه عن نبي مرسل"[٣]. ليس في هذا خروجاً عن الرسالة ما دام الله هو الذي يشرق عليهم نوره[٤] فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون.

---

1 سورة العنكبوت آية ٨١.

2 سورة الأنعام آية ١٠٢.

3 ابن طفيل نقلاً عن فروخ المرجع السابق ص ٢١٥.

4 انظر القشري عبد الكريم: الرسالة القشيرية القاهرة ١٣٣٠ هـ ص ٣.

لهذا شاهدوا ما لم يشاهده غيرهم فهم الشاخصون التائبون المسيحون المدركون للوجود السالكون الطريق القويم أي المنهج المعرفي العملي.

إن الخطاب الصوفي جزء من الخطاب اليوطوبي لأنه يحاول إحياء المجتمع وبعث الآمال في نفوس دفعت بها الطوبيا إلى حافة اليأس والقنوط. وهذا سببه بعد هذه النفوس عن المنهج القويم، مما جعلها غير عارفة بكيفية النهوض بمشروع بناء مدينة الله التي هي مفتاح عهد جديد، وبدونها لن يكون هنالك إلا تجديد لمؤسسات العنف والعسف، ولهيكلية الملل والنحل. هكذا يعطي هذا المنهج للحركة اليوطوبية آفاقها وأبعادها الإنسانية بتحديد ساحتها من خلال الممارسة الإبستيمية.

إن مدوّنة "الولي" تعج بمفاهيم الذكر والصبر، والفكر، والسكر والزهد، والحب، والفناء، والأنا، الخ. مما جسمه في سلوكه كتعبير عن صحتها وصحة الطريقة التي تمارس بها. مما شجع الولي أيضاً على التبشير بها[1]. إن هذا المنهج مكّن من بلوغ الإنسان الكمال كما حلم به ابن عربي، والحلاج. لأن الله خلقه على صورته، فلا غرابة أن يكون الناسوت واللاهوت وجهين يتبديان عند كل مرتبة في الوجود[2]. فيمكن عندئذ للإنسان أن يكون تجلياً للعقل الكلي، باعتباره الكائن الذي تنعكس جميع الصفات الإلهية والكمالات فيه.

---

1 لقد اختلط الحلاج على سبيل المثال بشتى طبقات الناس أمثال الرازي الفيلسوف وكذلك الأمراء مثل أمير طالقان.

2 ابن عربي: فصوص الحكم القاهرة ١٩٤٩ ص ٥٥.

بـذلك بلـغ المـنهج المعـرفي العملـي ذروتـه عنـدما قـرب بـين النـاس والرسـالة عن طريـق المحبـة. هـذه المحبـة الـتي رفعهـا ابـن عربـي إلى مرتبـة المعتقد الديني[1].

هذا الحس المرهف بوحدة جميع الأشياء من ناحية، والانقطاع عن العـالم الإيـديولوجي مـن ناحيـة أخـرى لم يكـن كمـا فهمـه العديـد مـن البـاحثين هروبـاً وعزلـة عـن الفعـل والممارسـة لأنـه موقـف معـارض يـدخل ضمن المنطق للخطاب اليوطوبي، هذا المنطق الذي يسجل تطـوير المواقف حسب مرحلية ظروفها.

لهذا كانت حركة التصوف زهدية تقشفية أثناء بداياتها وتحولـت إلى معرفيـة عمليـة في مراحـل نـضج الظـروف الاجتماعيـة والـسياسية أي لمـا أصبحت تملك منهجاً خاصاً تعـالج بـه مـشكلات عصرها، وتـساهم بـه في بلورة الحركة اليوطوبية، كما فعل إخوان الصفاء وكذلك الفارابي.

إن الفارابي يعدّ من الفلاسفة الطوبائيين الذين حظيت كتبهم بدراسـات عديدة خاصة مدينته الفاضلة، لكن لئن استطاع بعض الدارسين بـشيء مـن الوضـوح تـارة والغمـوض تـارة أخـرى أنـصاف هـذه المدينـة، فإنهم لم يبلغـوا هدفهم نتيجة سعيهم كلهم لإخراج هذه المدينـة من إطارهـا اليوطـوبي. إمـا بإلحاقهـا بكتـب أخـرى وجعلـها متممـة لهـا، مثـل كتـاب الـسياسة المدنيـة أو رسـالة نـصوص الحكـم أو فـصول المـدني، أو جوامع الرسـالة أو الجمـع بـين رأي

---

1 ماجد فخري المرجع السابق ص ٣٤٥.

الحكيمين[1]. وأما ببحث جذورها المادية متجاوزين منهجها الابستيمي باعتباره غلافاً ميثولوجياً صوفياً يسيء إلى ماديته[2].

إن مكانة المدينة الفاضلة، لا يمكن أن تخرج عن إطارها اليوطوبي الذي يؤكد منهجها الذي اختاره أبو نصر لها. هذه المدينة تتبع لتحققها سير العقل الفعال لأنها توق إليه وطموح للتشبث بطبيعة المفارقة[3]. هذا السير يتخذ صورة ثلاثية الأفعال.

- إرادية
- فكرية
- بدنية

تقابلها ثلاث فضائل عبارة عن نموذج يحصل عليه أثناء القيام بهذه الأفعال وهي:

- أخلاقية
- عقلية
- صناعية[4]

1 انظر دائرة المعارف الإسلامية: البارون كارادوفو ترجمة محمد ثابت فندي، أحمد التفاوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس القاهرة ١٩٣٣ انظر كذلك صليبا، وحنا قمير ماجد فاخري في المراجع السابقة.

2 حسين مروة المرجع السابق ص ٥١٣ ـ ٥١٤ ـ ٥١٥.

3 رسالة في العقل الفارابي: بيروت ١٩٣٨ ص ٢٥ انظر كذلك السياسة المدنية: حيدر أباد ١٣٤٦ هـ ص ٣ و٧.

4 الفارابي المدينة الفاضلة، بيروت ١٩٥٩، ص ٨٥.

يظهر أن الأفعال الإرادية الفكرية تحتل المرتبة الأولى في خطاب الفارابي الممارس. وهذا يؤدي إلى أن الفضائل الأخلاقية والعقلية على سلّم القيم، هي ما تبغي الوصول إليه هذه المنهجية، فتكون بذلك مراتب المدينة متكاملة مع الوظائف النفسية، فتتحقق بذلك الفضيلة. وأنبل الفضائل كما وضحنا ذلك في الفصل الأول فضيلة العدالة. لكن ليس العدالة الطبيعية التي ترى الغزو غاية الطوبيا،[١] بل "العدالة التي تؤدي إلى تناسق بين الوظائف في النفس وبين مراتب المدينة"[٢]، هذه العدالة التي تبلغ بالإنسان المجال الذي تتحقق فيه السعادة تولد الغبطة الأبدية. هذه الغبطة التي لا يحسها قاطنو المدن الجاهلية (بأنواعها الستة) ولا المدن الفاسقة أو المبدلة أو الضالة.

إن تعليم الإنسان الفضيلة ليبلغ السعادة، يتطلب تكويناً معرفياً يلهم الرغبة في إقناع الأذهان، بأن تكون أذهاناً فاضلة لمواطنين فاضلين من هنا جاءت تراتبية المدنية التي نجد على رأسها ذهناً أو قل رأساً أو فاضلاً، لا يوضع فوقه أو قبله شخص آخر، لأنه القادر معرفياً وابستيمياً على قيادة المدينة نحو السعادة فلا غرو متى كان للعلم في المدينة المقام الأول، بل هو إحدى الاثنتي عشرة فضيلة المطلوبة لدى الرئيس (تمثل الفضيلة السادسة البحث عن العلم والمعرفة) وهذا تاكيد على أسبقية هذا البعد عن غيره من

1 الفارابي المرجع السابق ص ١٣٢.

2 نسجل هنا قرب الفارابي من أفلاطون فيما يخص مفهوم العدالة سواء في كتاب الجمهورية أو المأدبة أو جرجياس.

الأبعاد[1]. إن العلم (الحكمة) يقودنا إلى السعادة وهذا معناه أن هناك تداخلاً بالمعنى الإيجابي بين الحكمة والسعادة. فلئن كانت الحكمة هي "علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات ووجود الأشياء القريبة للأشياء ذوات الأسباب"[2] فإن السعادة غاية قصوى يتوخاها الإنسان في كل زمان ومكان، هكذا يتحد العلم الإلهي (الحكمة) بالعلم الطبيعي (السياسة السعادة)، وبذلك ساوى بين الفيلسوف والنبي: فالأول استكمل فصار عقلاً ومعقولاً، واستكمل الثاني فصار قوة مخيلة، وباجتماعهما يكون المبتغى "لأنه يقدم للناس معرفته العقلية في صورة محسوسة ورموز ليعتقد العامة ويستخدم في هذه العملية قدرته المتخيلة"[3]. لكن متى لم تجتمع الحكمة والنبوة (وهذا ما تميز به عصر الفارابي) وجب البحث عن فيلسوف ضليع في السياسات والفقه والشريعة وهذا لا يتأتى إلا من الحكمة التي يكتسبها، والتي عن طريقها تكون إمكانية بناء مجتمع إنساني فاضل واردة.

إن ما نخلص إليه هو أن المجتمع الفاضل لا يبنى إلا بمنهج معرفي، هو الحكمة كما أن هذا المجتمع لا يهلك إلا عن طريق انعدامها، لأنه متى انعدم الرئيس الفيلسوف، وانعدم القائمون بأمر المدينة، الذين تتوزع

1 أن يكون محباً للتعليم والاستفادة منقاداً له سهل القبول لا يؤلمه تعليل العلم ولا يؤذه الكد الذي ينال منه "آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠٦ انظر كذلك إحصاء العلوم.

2 الفصول المدني ص ١٢٦.

3 الدكتور حلمي مطر: من أفلاطون إلى ماركس القاهرة ١٩٧٥ ص ٦٢.

فيهم بقية الفضائل هلكت وذهب ريحها، فالحكمة على حد تعبير الجابري هي التي "تعطي براهين ما تحتوي عليه المدينة الفاضلة"[١].

إن تأسيس المدينة الفاضلة لا يكون إلا عن طريق الحكمة، فهي المنهج الذي يرسم مساحتها وأبعادها ولقد تعرض الفارابي في العديد من كتبه لعلاقة المدينة الفاضلة بالحكمة أي علاقة المدينة بالمنهج الذي يمثل جوهر الخطاب اليوطوبي[٢].

تقوم الحكمة على الإقرار بمبادئ تشبه تلك التي آمن بها إخوان الصفاء.

١ ـ العلم بأن للعالم وأجزائه صانعاً.

٢ ـ أن للإنسان واجباً عليه معرفة هذا الخالق.

هذه المبادئ يعددها في رسالة السياسة[٣] ولولا الخوف من الإطالة لكنّا نقلنا ذلك، غير أننا يمكننا أن نقول من خلال الفلسفة الفارابية أن الموجودات ترتقي على الترتيب، إلى وجود الواحد الذي يكون الأول والسبب في إيجادها وإيجاد "أسبابها البعيدة وما دونها من الأسباب القريبة"[٤]. إلا أن هذا العلم بالصانع هو تفسير انطلق منه الفارابي لرد

1 الجابري المرجع السابق ص ٩٨.

2 انظر كتاب الملة تحقيق محسن مهدي دار الشروق بيروت ١٩٦٨ص ٤٧.

3 الفارابي رسالة في السياسة ص ٣ نشرة ثانية منقحة لشيخو في مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير العرب: المطبعة الكاثوليكية ١٩١١.

4 مدني صالح: هذا هو الفارابي الموسوعة الصغيرة، بغداد ١٩٨٠ ص ٢٢.

الكثـرة (العـالم) إلى الوحـدة الماثلـة في هـذا الـصانع (واجـب الوجـود بنفسه)[1]. ليخلص للقول بأن العالم محدث، وحدوثه مـن قبيـل المـشاركة "بالاسـم" لا بـالجوهر "لأن الموجودات عنـد الفـارابي، لا تـوجد ولا تـكون على حال من الخير ومقدار إلا على قدر "مشاركتها بصفة مـن صـفاته وهـي مـشاركة اسميـة دون المعنى"[2]. أي أن ممكنـات الوجـود بـذاتها لا تـصير واجبة بغيرها إلا بقدر استعدادها للمشاركة، فتكون هذه المـشاركة عبارة عن إخراج من حيز القوة إلى حيز الفعل فنستخلص أن لـيس للموجـودات وجود حقيقي واقعي سوى أنها تجليات. فمعرفة ذلك واجب حتى نـصل إلى الحقيقة واحدة، وكل ما عداها ممكنات قد تـوجد وقـد لا تـوجد، ولا يمكـن أن توجد إلا بوجود واجب الوجود الذي هو علة بعيدة لجميع العلل.

بكلمة أخرى يمكننا القول أن أفراد المدينـة الفاضـلة وجـب عليهم أن يعلموا أموراً مشتركة مثل: معرفة السـبب الأول أو واجب الوجـود، كـذلك الأشياء المفارقة للمادة حتى تنتهي إلى العقل الفعال، كذلك علم الفلك ومـا يوصف به كل من الجواهر السـماوية ثم عالم الكون والفسـاد وكيفية فيضه وما تجري عليه من الأجسام الطبيعية ومـن عـدل وأحكـام وعنايـة وإتقـان، كذلك الإنسـان وقواه النفسية وحصول المعقولات والإرادة للاختيـار مـصير الأمم الفاضلة والامم المضادة لها[3].

---

1 مدني صالح: المرجع السابق ص ٢٣.

2 مدني صالح: المرجع السابق ص ٢٤.

3 جوزيف الهاشم: المرجع السابق ص ١٥٣ وبعدها.

هذه المعرفة هي التي تضع على بساط الرؤية اليوطوبية، المنهج الذي تبعه الخطاب السياسي اليوطوبي، فتكون قراءتنا له قراءة للعلاقة التي تربط المرجعية بالمنهج الذي تصدر عنه هذه المرجعية التي تحاول ربط الزمن والوحي أي السياسة بالرسالة:

إن الوصل الذي يبحثه الخطاب السياسي اليوطوبي هو ذلك الجمع والضم بين العالي والداني، والذي يتجاوز الربط والوصل عن طريق الدم أو الوطن أو اللون لينتج علاقات ألفة "المؤمن ألف مألوف ولا خير في من لا يألف ولا يؤلف" هذا لا يكون إلا متى توضحت الرواية والمنهج لبناء نظرية ليست بالضرورة ميتافيزيقية، ما دام منهجها غير المنهج المعروف في الفكر السياسي بصفة عامة وهي رغم ذلك ليست توهماً خارج التاريخ أو خارج الصراعات، لأنها لا يمكن أن تكون نظرية بل شبح باهت.

لكن إذا كانت هذه الرؤية ومنهجها ذات استراتيجية انقلابية تهدف لتعويض الطوبيا، كيف أمكنها أن توجد كمعارضة رغم سهر مؤسسات الرقابة والقمع التي تضعها الطوبيا خصيصاً لذلك؟

إن المدلول الحضاري للخطاب اليوطوبي هام، ويعكس بصورة جلية رؤية الطوبانيين للأمور هذه الرؤية التي كانت ابستمولوجية أكثر منها رؤية سياسية عسكرية وجدت في مفهوم التأويل سنداً فكرياً لإبلاغ، وتوضيح رؤيتها ومنهجها، فعلى ماذا يقوم ذلك؟

١. التأويل:

إن الوصل الذي يجسده الخطاب اليوطوبي بين الرسالة والواقع لن يصمد إلاّ بعقلانية جبارة شكل التأويل فعاليتها، باعتبارها موقف معارضة لموقف السلطة، لهذا لابد من طرح فكري يناهض هذه السلطة ذاتها.

لقد وجدنا مفهوم التأويل يخرج عن دائرة المألوف لدى قوى المعارضة بصفة عامة، ويبلغ ذروته مع مكونات الحركة اليوطوبية بصفة خاصة، فيخرجهم عن دائرة أهل السنة والجماعة إلى درجة رميهم بالشرك والهرطقة أو الفسق.

يبدو أن كلمة تأويل تعني إخراج الكلمة من معناها الظاهر لإعطائها معنىً مجازياً شريطة أن يكون هناك في الكلمة ما يدل على هذا المعنى فالتأويل كما جاء عند ابن الأثير هو تغيير ظاهر الكلمة إلى معنى مغاير لا يجافي أصل الكلمة وبدونه تبقى هذه الكلمة محافظة على معناها الظاهر[١].

لهذا كان التأويل موازياً للتفسير. لأن الكلمة لها إمكانية وجود معانٍ مختلفة[٢]. هذا الربط بين التأويل والتفسير نجده كذلك عند ابن عربي، لأن التفسير مثله مثل التأويل هو الكشف عما هو خفي. ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا[3]﴾.

1 ابن الأثير نقلاً عن الفقيه الحبيب في كتابه Les idees religieuses et philosophiques de L'ismaelisme Fatimide P 272.

2 انظر لسان العرب ج١ ص ١٢١.

3 سورة الفرقان آية ٣٣.

يقول الجرجاني في التعريفات، "التأويل" في الشرع صرف اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يخرج الحي من الميت﴾ إن أراد إخراج الطير - من البيضة كان تفسيراً وإن كان إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً".

فالجرجاني رغم قبوله للتأويل بمعنى التفسير، فهو يميز داخل هذا التفسير بينه وبين التأويل. وذلك حسب السياق أو المعنى. فهو لا يقرّ باقتران التفسير بالتأويل بصفة مطلقة، لأن التأويل قد يكون تفسيراً وقد لا يكون، كما في حالة الحيوان (الطير)، وحالة الإنسان (المؤمن).

غير أن السنة بكل فروعها وسعت مفهوم التأويل انطلاقاً من: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيت محكمت هن أم الكتاب وآخر متشابهت فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشبه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكّر إلا أولو الألباب[1]﴾ وبذلك لا تخرج عن معنى التفسير هي بدورها.

إن التأويل الذي كان في أغلبه يعني التفسير يفضي بنا إلى مفهوم ثان، هو الظاهر والباطن، لأن التأويل هو الطريقة التي تساعدنا على تجاوز المعنى الظاهري الذي كثيراً ما يتشارب ومعاني أخرى، فيكون

1 سورة آل عمران آية ٧.

التأويل إذاً الحل لهذا التناقض أو التضارب الظاهري. إن الشريعة تمتلك ظاهراً وباطناً حسب قدرات الناس المختلفة في التصديق بها، فكان ظاهرها صوراً وأمثالاً مضروبة تقنع عامة الناس وهم الأغلبية الساحقة، أما باطنها فهو معاني هذه الصور وهذه الأمثال الخفية التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان. أو الراسخين في العلم.

يتحوّل التأويل إلى مفهوم معرفي لا يجوز لغير العالم استعماله، كما أنه يعطي امتيازاً لمتعاطيه ﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك[1]﴾. فامتياز يوسف عن غيره من المفسرين للأحلام كان عن طريق هذا التأويل الذي يعني في هذه الآية التفسير الذي لم يتمكن غيره من اتباعه وأتاه الله ليوسف فارتفع عنهم درجة بذلك[2].

بناء على ذلك يصبح التأويل معرفة وعلماً "يحتكره" البعض لأن الله لا يؤتيه لكل الناس، ويصبح ضرورة من ضرورات الشريعة نفسها بذلك يزيح صاحب التأويل خطابات أخرى تدعي امتلاك المعرفة إلى جانب امتلاكها "السلطة". ويصبح التأويل عندئذ درجة معرفية.

يبقى أن نسأل من هم هؤلاء الذين "يحتكرون" علم التأويل؟ إنهم بلا شك الراسخون في العلم، لكن نسأل مرة أخرى من هم الراسخون في العلم؟

لقد اعتبرت الصوفية نفسها المعنية بهذا القول، كما أن الشيعة (جماعة المهدي المنتظر) وإخوان الصفاء اعتبروا أنفسهم من الراسخين هم

---

1 سورة يوسف آية ٦.

2 انظر النزعات المادية لحسن مروة خاصة الجزء الثاني.

كذلك. في حين أودع الفارابي هذه الصفة في رئيسه الفاضل، وأودعها ابن باجة في نوابته.

إن هذا السرد السريع لمختلف عناصر الحركة اليوطوبية، التي رأت في نفسها أنها المعنية أكثر من غيرها، يتطلب منا وقفة لدى كل واحدة لتتبع مفهوم الراسخين الذي انبثق من تتبعنا لمفهوم التأويل.

أ ـ *الصوفية*: لقد بينا في تضاعيف هذه الدراسة كيف أنه في ظل التمايز الاجتماعي داخل دولة الاستبداد الأموية أصبحت الطوبيا أرضاً لا يطيب العيش فيها حتى أن يوليوس فالهوزن أحصى نحو خمس وثلاثين انتفاضة للخوارج وحدهم بين سنة ٣٧ هـ إلى ١٣٠ هـ ٦٥٨ م ٧٤٨م[١]. علاوة عن نشاط الشيعة العلني والسري، كل ذلك يبين الصورة القائمة لوضع الطوبيا، هذا الوضع الذي أدّى إلى الرفض والثورة فكانت الصوفية سلوكاً شخصياً رافضاً لتلك الحالة الاجتماعية والسياسية، والأخلاقية وليست سلوى عدمية كما ذهب إلى ذلك حسين مروة[٢]، ولا هي أيضاً موقف محايد.

إن التصوّف الذي عرفته الكوفة، البصرة، ومصر موقف معارض لأنه ارتبط بالثورة على السلطة القائمة[٣]. لكنها ثورة في لبوس خاص، وبذلك تهدد الأسس التي يقفون عليها.

1 يوليوس فلهوزن الخوارج والشيعة ترجمة عبد الرحمن بدوي القاهرة ١٩٥٨ ص ٤١ و ١٣٠.

2 حسين مروة المرجع السابق الجزء الثاني الفصل الثالث ص ١٦٣.

3 غولد تسييهر العقيدة والشريعة في الإسلام ترجمة مجموعة من الأساتذة القاهرة ١٩٥٩.

صحيح أن للصوفية مفهوماً خاصاً قريباً من الجبرية، وهو التوكل المطلق إلا أن هذا يختلف عن الجبرية التي قال بها جهم بن صفوان. فالتوكل يعني العزم، وتوكلهم على الله يعني أنهم استرشدوا بإرادته[1]. ومتى أضفنا اعتقادهم بالاتحاد فيصبح توكلهم على الله هو توكلهم على أنفسهم. وبذلك يقتربون شيئاً ما من معنى القدرية، لكن في لبوس غير لبوس المعتزلة.

إن هذا التوضيح، يساعدنا على فهم الولي، باعتباره عارفاً، وهذه المعرفة هي التي سمحت له بالغوص في باطن الرسالة، ليعلّم الناس حقيقتها، وما هي حقيقتها، إن لم تكن موافقة تماماً لحقيقة اليوطوبيا؟

إن القيّمين على الدولة الأموية غير غافلين عن مثل هذه التحركات ولا جاهلين لمعاني معارضيهم، سواء الظاهر منها أو الباطن. فهم الذين عذبوا معبدا الجهني حتى مات، وصلبوا غيلان الدمشقي حياً، وذبحوا الجعد بن درهم في المسجد يوم عيد الأضحى، وطاردوا الحسن البصري. كل هذه الأمور جعلت المتصوفة تدرك أن حقائقها التي تعلنها، لا تسمح لها بالبقاء إلاّ متى استعملت طريقة وأسلوباً، تغالط بهما الإيديولوجيين فكان الجنون طريقتهم أو قل تقيّة يحتمون بها، ويستهزئون عبرها من ذوي السلطان.

لقد استطاع الشبلي فيما يروي ماجد فخري عن طريق ادعاء الجنون، أن ينقذ حياته عندما تعرض للأذى[2]، وقد اعترف هو بذلك،

1 انظر بدوي الشطحات الصوفية القاهرة ١٩٤٩.

2 ماجد فخري المرجع السابق ص ٣٣٣.

غير أن الحلاج لم يفده جنونه شيئاً بعدما أدرك هؤلاء الأيديولوجيون، خطورته فمثلوا به رغم جنونه.

إن تأويلهم للرسالة هو الذي جرّ عليهم الويلات، باعتبارهم أصحاب "عرفان"، وأحق من غيرهم بالاطلاع على مكنونات الرسالة، التي كانت عندهم ممارسة ذوقية يبلغها الواصلون، فتكشف لهم عوالم ما بلغها أحد غيرهم. لهذا اعتبروا أنفسهم "خاصة" وكانوا الراسخين الذين اطلعوا على الحقيقة المطلقة التي اتحدوا بها. وهذا الاتحاد هو تجسيد هذه الحقيقة في سلوك وأقوال، بهذا الفهم يكون الصوفي موجوداً في الكون، ويمثل كل هذا الكون. فيصبح لا شيء موجود إلا "هو" على حد تعبير الغزالي[1]. و"لهو" ليس سواء الحق، والحق نور، يفضي بما عنده على عباده الصالحين السالكين طريقه، فيغمرهم حتى لا يعودوا يشاهدون شيئاً، إلاّ النور، من خلال هذا النور، فإذا هم "الحق" على حدّ قول الحلاج، والبسطامي، الذي يقول في إحدى شطحاته "لقد غصت في بحر الملكوت وفي حجب اللاهوت حتى بلغت العرش فإذا هو خال وهكذا ألقيت بنفسي عليه، وقلت ربي أين أجدك؟ فارتفعت الحجب فإذا هو أنا نعم أنا هو أنا وعدت الذي كنت إلى ما كنت أنشد فإذا هو أنا الذي كنت أنشد، وليس آخر سواي"[2]. هذا القول الذي تفوح هرطقته ظاهرياً، ليس سوى تفجير لجميع أشكال المعرفة، وتكسير لكل الحقائق التي تقوم عليها دولة الاستبداد.

---

1 الغزالي إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٢٤٣ القاهرة ١٣٤٨ هـ.

2 السهلجي أبو علي مناقب البسطامي ص ١١٦ راجع بدوي شطحات الصوفية.

إن هذه الشطحة بعد إزاحة التهمة التقليدية عنها ، تظهرنا على مرتبة الولي ، داخل منظومة العلاقات الابستيمية آنذاك ، والتي تبرزه على أنه الوحيد ، الذي بلغ معنى الرسالة ، ومعنى المجتمع الذي يحياه . وما جلوسه على العرش إلا اقتلاع اعتراف بأهليته المعرفية . التي يمكن أن يصبح عبرها أهلاً للقيادة السياسية لهذا المجتمع ، وما ذهابنا إلى هذا المعنى إلا غرابة ما تلفظ به البسطامي المسلم ، وبقائه بعيداً عن الأذى .

إن كل هذه المفاهيم تحمل تأويلاً للمفهوم القرآني . للكائن الاسمي المختلف عن العالم الذي هو مخلوق بفعل إرادة إلهية مطلقة وتأويل لقرب الله من هذا الإنسان ، وإحاطته به وبعالمه عن طريق مفهوم العقل الكلي الممثل للصلة بين الخالق وخليقته ، إن إيمانهم برسوخهم في العلم ، جعلهم يمارسون ممارسات مختلفة عن العامة خاصة فيما تفعل العوام ، بل هي اتصال صامت لا ينقطع مع الله[1] . وقد فُهم ذلك على أنه خرق للشريعة ، وتجاوز لها ، واستحداث لأمور لم ينص عليها النص .

غير أن هذا لا يعدو كونه خرقاً ، وتجاوزاً ، للمألوف فقط وليس فيه من البدع ، والهرطقات شيئ ، هكذا يظهر التصوف لا فقط حركة سياسية واجتماعية ، مناهضة لواقع بل كذلك حركة فكرية . مفهومية تقوم على سند معرفي ، وجد في التأويل دعماً لإبراز معارضته على المستوى الابستمولوجي زيادة على معارضته على المستوى الحياتي .

1 دبلاس أو ليري المرجع السابق ص ٢١١.

ب ـ *الشيعة:* لقد رأينا في بحثنا في مفهوم الرؤية لليوطوبيا مفهوم الإمام المنتظر مثلما بحثنا، مفهوم الولي، وكذلك المنقذ، وأظهرنا أبعاده السياسية والاجتماعية في الخطاب اليوطوبي، بقي أن نبحث شرعيته من الوجهة الابستيمية وأهليته في تحمل مشروع ضخم كالذي وضحناه آنفاً.

إن الإمام الذي سيملأ الأرض عدلاً، هو الذي يعتبر لدى الشيعة الراسخ في العلم، ورسوخه مكّنه من الإطلاع على كنه الشريعة، وبالتالي أصبح مؤهلاً للتأويل، فالإمامة امتياز سياسي، لا تتم إلا إذا ما أضيف إليها امتياز معرفي فتعطيه بذلك أحقيّة اعتلاء أعلى مراتب الهرمية الإنسانية. هذا الامتياز المعرفي، يأتي من عدة خاصيات، أهمّها: غموض مقاصد الشريعة سواء في عهد صاحبها أو بعده، ومحدودية العقل البشري بصفة عامة. مما جعل الحاجة للقيادة ضرورة لا مناص منها.

فلئن كان النبي، القادر الوحيد على الفهم الحسن للرسالة، فإن موته تطلب إتمام مهمته، وهذا غير ميسر إلا بوجود إمام. وهل هناك أرسخ من إمام معصوم عن الخطايا؟

نشير إلى أن عصمة الإمام، ولدتها الضرورة، وبذلك لا تعدو كونها اجتهاداً، لشدّ اللحمة حوله عن طريق الاعتقاد في عصمته، أي في تعففه، وإبائه عن إتيان المراذل. الشيء الذي أدى بهم إلى الغلو في تقدير شخص الإمام إلى حد اعتباره "جسماً نورانياً متصلاً بالعالم العلوي عن طريق شعاع من نور وسلسلة غير منقطعة من الوسائط"[١] على حد قول الكرماني. فالقائد

1 الكرماني المصابيح نقلاً عن الحبيب الفقيه المرجع السابق ص ١٩٧.

لابد أن يمتاز عمن يقودهم بفضائل علمية (سلوك) ونظرية إن الإمام الذي جعلته الظروف السياسية، والاجتماعية يتمتع بشرعية الوجود الموضوعي، استطاع عن طريق التأويل أن يقتلع لنفسه شرعيّة الوجود المعنوي والروحي، باعتباره أحد الراسخين في العلم أو الراسخ الوحيد في عصره.

بذلك تصبح الإمامة قيادة عقلية أو روحية، تنفث في الأرواح التي تعود إليها نوراً شبيهاً بالشمس[1]. هذا ما يسميه ماكس فيبر: الكاريزم.

بذلك تظهر الحاجة للتأويل على أنها حاجة لرفض الأساس الذي قامت عليه دولة بني أمية، ودولة بني العباس، فاستندت على قضية الظاهر والباطن، لتفتك الزعامة على مستوى ابستمولوجي بعدما أصبحت شرعيتها على المستوى السياسي (باعتبارها من أحفاد الرسول) غير مطعون فيها.

ج - *إخوان الصفاء*: إن المشروع الذي حمله الشيعة إلى حدّ كبير مشروع إخوان الصفاء من حيث هو مشروع واع بأهدافه، محدد لها. حيث أنهم اعتقدوا بلوغ الحكمة التي تؤهلهم لتوضيح هدف الشريعة، ومقاصدها، وبذلك يحرزون على مرتبة الراسخين، هذه المرتبة التي هي التي تمكنهم من معرفة حقيقة ومغزى دولة الخير حتى يبشروا بها، وكأنها على وشك الحدوث. لقد كرّسوا مفهوم الرسوخ عند كتابتهم لرسائلهم، فكوّنوا من أنفسهم جماعة علمية أخذت على عاتقها تقديم الخطاب المعرفي الصحيح، وفي ذلك تعارض الطوبيا، فرسائلهم التي جمعت كل ضروب المعرفة، تظهر على أنها البديل لثقافة بني العباس التي دنست الشريعة وخلطتها بالضلالة ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا

1 الحبيب الفقيه المرجع السابق ص ١٩٩.

بالفلسفة[1]. لكن أية فلسفة يعدون؟ إنها الحكمة البليغة التي تفضي إلى أسرار الشريعة، وبواطن الأمور الخفية فيها، وأسرارهما المكنونة[2]. وهذا المكنون لا يقف عليه إلا الراسخون، وهم جماعة إخوان الصفاء فكل اعتراف بأحكام الشريعة يصبح اعترافاً ظاهرياً شكلياً يخضع في آخر الأمر للتأويل[3]. أي أن ظاهر الشرع لا يمكن أن يكون ذا بال ما لم يدّعم بالمعنى الباطني الذي تقف عليه هذه الجماعة وحدها، لأنها العليمة بأمور الديانات، العارفة بأسرار النبوءات، المتأدبة بالرياضيات الفلسفية[4]، فإذا كانت كذلك فهذا يعني أنها المرشحة قبل غيرها لتبيان مقاصد الشرع. على أن الدين واحد وأن ظاهره لا يصلح إلا للعامة ليداوي منها النفوس المريضة، الضعيفة، وأن باطنه هو للعقول القوية التي تتغذى بالحكمة البليغة[5]. وهذه المعرفة تظهرنا على أن الشريعة لا تحتاج إلى رسل[6] كما أن عبادة الله ليست كلها صلاة وصوم لأن الفرائض ليست مقصودة لذاتها بل هي إشارات إلى غايات قصوى. والنجاة لا تكون بالعبادة، والأخلاق فقط بل بالإحاطة بالعلوم[7]. هذا معناه أن الدين ليس طقوساً بل معرفة. وهذه لا تتم إلا بالانضمام لأهل العلم، الذين هم جماعة إخوان الصفاء لا غير. "علماء حكماء، وأخيار فضلاء، يجتمعون

1 الرسائل نقلاً عن التوحيدي المرجع السابق الليلة ١٧.
2 الرسائل ج٤ ص ٤٨.
3 الرسائل ج٣ ص ٨٧.
4 الرسائل ج١ ص ١٣١.
5 الرسالة الثانية والأربعون (الآراء والديانات) ج ٤ ص ٤٦.
6 الرسائل ج٤ ص ٢١.
7 عمر فروخ المرجع السابق ص ١٩٩.

على رأي واحد ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد[١]. هذا الدين طبعاً ليس المتبع في الطوبيا وعصرها.

هذا الموقف النقدي الذي يظهر من خلال مفهوم التأويل، المجسم في فئة الراسخين، يصل إلى أن الدين لا شك فيه، وأن محمداً صادق، وان الإسلام أحسن دين باعتباره خاتم الأديان[٢]، إلا أن الأمر ليس كما يعتقد هؤلاء الظلمة، بل أمر ذلك لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم[٣].

هنا يظهر موقفهم من الراسخين في العلم كما هو عند الصوفية أي إنهم امتازوا بامتلاك علم الباطن، الذي أفضى بهم إلى رفض الوساطة، ورفض التقليد لظاهر الشريعة والقول بتجددها، أي تجدد اليوطوبيا بصورة دورية تجدداً يرتبط بحركة الأجرام السماوية.

ما كانوا ليصلوا إلى هذا الموقف المعارض على هذا النحو الابستمولوجي، لولا اعتمادهم التأويل كركيزة لمنهجهم. يمكننا تسجيل نفس الموقف مع الفارابي.

د ـ *الفارابي*: الاثنتا عشرة خصلة التي يودعها الفارابي رئيسه، ليست سوى محاولة لإظهار هذا الرئيس مخالفاً لغيره من رؤساء الطوبيا، لأنه تحوّل إلى ملك فاضل، فاسم الملك يدل على التسلط والاقتدار التام كما لا يدّل على أن يكون أعظم الاقتدارات قوة، ولا يكون الاقتدار على الشيء بالأشياء الخارجية

1 الرسائل ج١ ص ١٣١.
2 الرسائل ج٤ ص ٥٩ و ٤٢ و ١٧٢.
3 الرسائل ج٣ ص ٨٧.

منه فقط، بل بعظم قوة المعرفة وقوة الفكر وعظم قوة الفضيلة والصناعة[1].

إن المعرفة تقود إلى ارتقاء أعلى درجات الهرم الاجتماعي، وتبلغ بصاحبها الرئاسة. هذه المعرفة ليست مجرد حفظ أو اطلاع، لكنها استعداد نظري لبلوغ العقل المستفاد الذي عبره يتمكن الرئيس عندئذ من قيادة مجتمعه نحو الغاية المطلوبة لذاتها: السعادة، ويكون الرئيس نفسه هو العقل المستفاد.

إن في تأكيده على الفضائل الاثنتي عشرة[2]، إدانة لمجتمعه ورؤسائه الخالين الوفاض، وصيحة استنكار ضد الطوبيا التي بلغ الحد فيها أن ينعزل "الراسخون" ويتسيّد الجهلة الظالمون. "وما دام رؤساء عصره ومجتمعه - رغم كثرتهم - لا تتوزع بينهم تلك الصفات فإنه يقول لهم إنهم لا يصلحون للقيادة، والتدبير، لا منفردين ولا مجتمعين"[3] أضف إلى ذلك أن المدن المضادة، شجب لأنواع الحكم التي عرفها المجتمع الإسلامي، وغاب عنها الراسخون.

نستخلص من ذلك أن الراسخين في العلم عند الفارابي (كما يظهر من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة) هو الرئيس (العقل المستفاد). وأن وظيفة هذا الرئيس كوظيفة العقل في النفس بل هو البلورة "الاجتماعية" أو الظاهرة للعقل المستفاد[4]. فيصبح معنى الراسخين والرئيس واحداً، ما

1 الفارابي: تحصيل السعادة: تحقيق جعفر آل ياسين دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٩٢ و٩٣.

2 إخوان الصفاء يجعلونهم ستاً وأربعين فضيلة. انظر الرسائل ج٤ ص ١٧٩.

3 حسين مروة المرجع السابق ٥١٣.

4 الدكتور رضوان السيد، الفكر العربي المرجع السابق ص ٢٧٠.

دامت الحكمة هي إحدى شروط الرئيس[1] إن الرئيس العقل أو الحكيم أو الفيلسوف هو الذي يعتبر وحده من الراسخين. هكذا تظهر المعرفة أساس تحقق "الفيلسوف الحاكم" في نفس الإنسان. فالفاضل علاوة عن سلوكه فاضل بعلمه ومن هنا وبشكل متواز رسم الفارابي منهج خطابه اليوطوبي، الذي يبقى عن طريق الحكمة والعلم، منهج القواعد المثالية، لنجاح اليوطوبيا أي المدينة الفاضلة.

هـ - ابن باجة: لقد سلك ابن باجة في تدبير مسلك الفارابي وإخوان الصفاء، عندما نادى بنوابته كراسخين في العلم، تلقى عليهم وحدهم مهمة بناء السير الإقامية، كما تلقى عليهم وحدهم مسؤولية فهم الرسالة. إن هؤلاء النوابت عقول وإنهم يمثلون المعرفة، وهذه الأخيرة لا تكون إلا بالعقل كما يمثلون الفضائل (الأخلاق) وهذه تبنى على العقل أيضاً كما يمثلون السعادة والخلود وهذه أشياء ينالها العقل أيضاً.

لقد كان هؤلاء الراسخون عقولاً، لكنهم عقول إنسانية أو هيولانية تتأثر في معارفها وإدراكها بالعقل الفعال الذي هو عبارة عن مستودع للعلوم التي تعود إليه بعد أن يدعها في العقول الهيولانية الجديدة بعد الموت. لهذا كانت المعارف عقلية وليست وجدانية كما ذهب إلى ذلك الغزالي. فهذه المعارف تكون قد مرت بالحواس فتحصل بها كما تكون عن طريق القياس.

---

1 لويس جارديه: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي ترجمة إبراهيم السامرائي بغداد ١٩٧٥ ص ١٢.

وقد مارس التأويل خاصة في قضية الخلود ، حيث وضع المسألة وضعاً جديداً لما قال أن الخلود يعني شعور هذا الإنسان قبل موته أن الناس سيظلون يذكرون ذلك منه دهراً طويلاً ، بعد أن يموت ويفنى جسده[1] وفي هذا إدنة لأمراء الأندلس وحالة الناس في الطوبيا حيث طغى عليها حب الذات ، واللذات المستعجلة ، والبهرج الكاذب .

بيّن ابن باجة (بتحليله قضية الخلود)) أن النوابت فقط هم الخالدون لا غير عن طريق أعمالهم الفاضلة حيث يبقى ذكرهم بعد مماتهم ، وفي ذلك إدانة أيضاً ، لممارسات أبناء مجتمعه الذي ابتعدوا عن جوهر الفضيلة ، وظنوا أنفسهم خالدين عن طريق تلك الطقوس التي يقومون بها (صلاة وصوم) ، والتي سيدخلون عبرها الجنة .

إن تأكيد ابن باجة على المعرفة والإدراك ، على أنهما عملين تطهيريين للنفس يظهر من خلال تقسيمه للأفعال إلى قسمين[2] : قسم يسميه أفعال بهيمية وهي التي تقتصر على الضروريات والتي بدونها يفقد الإنسان حياته كالأكل مثلاً ، ثم قسم يسميه أفعال إنسانية وهذه تكون عادة نابعة عن رؤية وتفكير . فالطعام الذي يكون القصد منه متابعة الجهود أو النيل من خلاله أنواع السعادة العقلية أو الروحية ، هو الذي يعنيه ابن باجة ، وهذا حسبه لا يجسمه سوى النوابت ، بما فطروا عليه من

---

1 تدبير المتوحد: ابن باجة نشره آسين بلاسيوس (مدريد غرناطة) ١٩٤٦ ص ب ٤١ وبعدها.

2 انظر عمر فاروخ المرجع السابق ص ٣٥٦.

فضائل فكرية مبنية على الإرادة والروية وبالتالي يكون فهمهم للعالم وأجزائه وللرسالة وأبعادها أسلم. ويكون خطابهم الذي يصدرونه هو الخطاب الحكم.

إن قضية التأويل تكون واضحة بعد هذا العرض الموجز لعناصر الحركة اليوطوبية غير أننا لم نبغ تحليل مشكلة التأويل، فهي تستغرق دراسة بأكملها وإنما حاولنا توضيح جوانب خدمت مبحثنا الأساسي، حول منهجية اليوطوبيا التي شغل مفهوم التأويل فيها بعداً هاماً، كما وضحناه من خلال التأكيد على الامتياز المعرفي الذي يخص به المنهج اليوطوبي أصحابه كمسؤولين، وكمعبرين عن الوجه غير المرئي في الفلسفة السياسية العربية الإسلامية.

نريد أن نشير هنا إلى اختلاف التأويل عند غير الطوبائيين، أمثال ابن رشد الذي قام خطابه الديني الفلسفي على نظرية في التأويل حيث يقول "التأويل" (إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي[١] فالتأويل إذن تحويل هذا القول من صيغته الخطابية مثلاً، إلى صيغته البرهانية، مع مراعاة قواعد التعبير التي تحكم اللغة العربية، فيكون التأويل الرشيدي

1 ابن رشد: فصل المقال القاهرة ١٩١٠ ص ٨.

بعيد عن مجال اللغة، لهذا نعته الدكتور محمد عابد الجابري على أنه "صناعة لغوية في جزء منه"[1] في حين أن التأويل عند المتصوفة أو الفارابي، أو إخوان الصفاء، أو ابن باجة، أو الشيعة، هو اكتشاف حقيقة أخرى، غير تلك التي تعلنها الطوبيا من خلال إيديولوجيتها. من هنا جاء تميزهم المعرفي، ومن هنا كان التأويل مرتبة معرفية لا تنفتح إلا للراسخين. وليس صناعة أو جرياً وراء الألفاظ.

هكذا كان المنهج اليوطوبي منهجاً مولداً، خصباً، ينكشف لأصحاب الحقائق. فيتحركون لإقناع الغير، ولا يسقطون بذلك في تجريبية (empirisme) (امبريقي)، قد تؤدي (بحسب مقولة المحاولة والخطأ) إلى أشياء غير مأمونة أو غير دقيقة.

فاليوطوبيا وحدها تمثل عالم الحقائق الجديدة من خلال منهجها الخاضع منطقياً لتلك العناصر العقلية (الرؤية) التي رأى فيها كارل مانهايم "مواد متفجرة تحطم بناء النظام القائم"[2].

إن أولية الخصائص التي أتينا عليها في الخطاب اليوطوبي هي التي تميز بصيغة فاصلة الحركة اليوطوبية عن بقية خصائص الفكر بصفة عامة. إنها النظرة الشمولية المتجسدة في مقولة الإنسانية/الحكمة هي التي تكّون جوهر المنهجية التي اعتمدتها هذه الحركة للتحول منها أساساً إلى فلسفة للحياة جديدة. هذه الفلسفة فتقت فكراً ناقداً مهاجماً، مثيراً

1 الدكتور محمد عابد الجابري: المرجع السابق ص ٢٧٨.

2 كارل مانهايم: المرجع السالف ص ٢٩٩ وما بعدها.

للشك، في فلسفة الوجود الراهن (الطوبيا) معلنة بذلك قدوم عالم جديد .

ليس مقصدنا أن نخطط تاريخاً للحركة اليوطوبية، بل أردنا أن نكشف عن الصيغة الدالة، والرباط الموجود، بين القضايا الأساسية لتيارات تظهر متباعدة، رغم محاولة البعض الإشارة إلى نقط التقاء بينها . كثيرة تلك الكتب التي بحثت الصلة بين التصوف والتشيّع، وبين التصوف والفارابي أو ابن باجة، أو بين التشيع وإخوان الصفاء، لكن كلها لم توظف ذلك في رؤية شاملة داخل الفكر السياسي لهذا المجتمع، بل اقتصرت على تحديد الهوية لها، أي تحديد مسافة تأثرها وتأثيرها فيما بينها، دون أن تؤلف بين نتائجها التي توصلت إليها لتبرز جانباً جديداً، في هذا التراث، ودون أن تجعل من هذه الدراسات قضية. الشيء الذي جعلها محدودة الهدف والرؤية.

إن هذا التداخل بين تلك التيارات والفلاسفة الذين تعرضنا لهم ذو أهمية فاصلة بالنسبة للقضية التي نعالجها، لأن في العديد من مدن الحضارات وبصيغ مختلفة كانت هناك "عقلية يوطوبية" أعني نظاماً صريحاً بتلاحمه، موجهاً نحو العمق الإنساني، على أن فوارق أساسية، تدخل حسب المشكليات التي تصدر عنها هذه اليوطوبية وحسب الدور والوظيفة التي أعطيت لها . هذا البعد الإنساني، وأولئك المعبرون عنه هم المحور الذي تدور حوله طبيعة وخصوصية الحركة اليوطوبية، فمظاهر الطيبة والأحلام العابقة، ليس اختصاصها الوحيد كما أن مظاهر العنف، والسلاح ليس من خصائص الثورة (بالمعنى المعروف) فقط .

هذه القضية أرجأنا بحثها إلى الفصل القادم لما لها من أهمية في إبراز الاختلاف بين مفهوم اليوطوبيا، وحركتها في المجتمع العربي الإسلامي وتلك التي حدثنا عنها كارل مانهايم وكأنها تصدق على كل الحالات وكل الحضارات. هذا الإيضاح واجب لبلورة أسس وتكوين هذه الحركة التي تعجز الحركات السياسية المخالفة لها في الحقل السياسي عن أن تكون مثلاً لها، ليس لأنه ينقصها الحنين للتوحيد، بل لأن تغييراً جذرياً لوجهة النظر مستحيل في غير الخطاب اليوطوبي الذي يريد أن يعانق كل البشرية وكذلك كل المعرفة.

هكذا يظهر عالم اليوطوبيا عالماً وحيداً، ممكناً، مدركاً، ومفهوماً عقلياً، وعلمياً. لكن ليس مناسباً أن نفهم هذه العقلية وهذه الابستيمية بصيغة مجرّدة وصورية تقبع خارج دائرة التاريخ، وتجعل من العودة إلى العهد الذهبي للرسالة، أو الكتاب للتاريخ على أنه تاريخ مقدس، فرضية أولية ترتفع عن البحث والتجربة.

إن هذا الفهم قد ينطبق على الحركات الماهوية، التي تجعل مفهوم الروح الكلية (هيقل) مفهوماً يرتفع عن البشر وعن تاريخهم وعالمهم، لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة لمفهوم الإنسانية، الحكمة، الذي تبلور في الخطاب اليوطوبي في المجتمع العربي الإسلامي لأن هذا المفهوم نتيجة وليس فرضية انطلقنا منها، كما أن هذا المفهوم لا يلوح على أنه مفهوم دعائي، تبشيري، كما أن العودة للرسالة ليست التكرار أو الرجعة بالمعنى المعروف بل الرسالة في هذا الخطاب اليوطوبي ملهمة لهذه الحركة وللفلاسفة الذين ينضوون تحت دائرتها وموجهة لتحركاتهم، فهي افتخار

أكثر منها تمجيد أي افتخار بانتمائها إليها فيكون الماضي في الخطاب اليوطوبي الإسلامي هو الزمن الذي تخرج منه أكثر مما هو الزمن الذي تعود إليه، وتكون علاقتها بهذا الماضي علاقة استلهام لا لمجده وجوهره السامي، بل لمهماته الإنسانية التي خططها.

لقد أصبح من الثابت إذن اعتبار الحركة اليوطوبية هي اللحظة الأساسية في المشروع الفلسفي السياسي العربي الإسلامي كما أنها لحظة الإنسان الواعي لمبادرته التاريخية ولحظة جدليته، وكذلك لحظة إنسانيته الحقة، حين يخطط فلسفة للحياة ليفتتح بها، عالماً جديداً يكون عالم الطموحات والآمال.

هذه العبقرية المبذولة في سبيل إقامة فلسفة للحياة الإنسانية كانت بالدرجة الأولى عملية عطاء وتوسيع للآفاق الفكرية، مما يؤدي إلى إدماج الفكر السياسي في المنظومة تُغْطي لمفاهيم سياسية واجتماعية وابستيمية، المهدي، المنقذ، الولي الخ) بعداً يوطوبياً، يخترق حدود الإمارات والدويلات وحتى الإمبراطوريات إلى عقلانية شمولية، تبني تاريخاً شاملاً، يصبح تاريخاً جديداً. لأن كل تاريخ جديد لا يعرف الطموح والشمول تاريخ شائخ ساكن.

الفصل الثالث

تطبيقات علمية

تطبيقات نظرية مقارنيّة:

حين نريد أن نفهم الحركة اليوطوبية التي عرفها المجتمع العربي الإسلامي فهماً حقيقياً، لا تكفي معرفة أسسها النظرية أي قوانين تطورها ولا كيفية بلوغ هذه الأسس أهدافها، وإنما ينبغي توضيح الوضعية التي آلت إليها هذه الحركة أثناء الأحداث والتطورات لجغرافية الإنتاج وعلاقات القوة داخل هذا المجتمع.

لقد سيطر على وضعية الحركة اليوطوبية تقليد معين، شكل طريقة صبغت هذه الحركة حتى عرفت بها، وأصبحت لا تخرج عن كونها حلقات تثقيفية لتصبح فيما بعد أخلاقية خاصة محصورة في نخبة متنورة ترفض المجتمع وتعبر عن أزمة الوعي في رجوعها إلى منشآت فكرية وفنية مغيرة بذلك مفاهيم الطوبيا التي سادت فترة طويلة. فأضحى ما هو لا أخلاقي في اليوطوبيا أخلاقياً في جغرافيا اليوطوبيا، وظهرت عندئذ مفاهيم مثل الحلول، الاتحاد، السكر، النابت، الإمام المنتظر، ترك العبادات الخ... مما حاولت الطوبيا إظهاره على أنه هرطقة لعزل أصحابه وتسهيل ضربهم.

وقد ساعد الإطار الفكري والفني الذي قامت عليه هذه المدن الفاضلة على عدم المبالاة بها باعتبارها صعبة البلوغ من حيث الهيكلية التي تسودها ومن حيث ما تتطلبه من جهد ومعاناة خلقية وسلوكية ومعرفية ليست في متناول أي كان. كما ساعدت التراكيب الفنية لشخصيات طاهرة أشبه بالملائكة على

أن توحي بانتهائها في الوقت نفسه إلى قصص الخيال العلمي المستقبلي[١]. لكن ما دمنا قد وضحنا في الفصل الأول اختلاف اليوطوبيا عن بعض الرؤى التي قد تشترك معها في الصور وضحنا كذلك كيف أنها تهم عالم البشر، ومفاهيمها مفاهيم اجتماعية وكذلك ابستمولوجية (الفصل الثاني)، فلا موجب للتأكيد مرة أخرى ما كنا قد قررناه سابقاً.

لاشك عندنا أن أفراد المدن الفاضلة كما وضحتها الحركة اليوطوبية أفراد إنسانيون وليسوا آليين (Des Robots) ولا كروتونيين، غير أن التشدّد في السعي للفضيلة سواء في السلوك أو في النطق أو في الحياة بصفة عامة يضفي عليهم سمات القديسين الذين لا يمكن إيجادهم بصورة طبيعية في أي مجتمع. إلا أننا نشير إلى هذا الطابع القدسي الذي يلف هؤلاء الأفراد والذي يجعل منهم طوبانيين قد جعل اليوطوبيا يوطوبيا. وإلا ما هو الفرق بينها وبين أفرادها وبين اليوطوبيا وأفرادها؟ وما الضرورة في إنشاء مثل هذه الترسيمات؟

ما دام الأمر لا يعدو كونه إلحاحاً على الطهر والعصامية فإن اليوطوبيات ليست دائماً غير مستحيلة التحقّق سواء في الحركة اليوطوبية الغربية[٢] أو في الحركة اليوطوبية العربية الإسلامية، وقد بيّنا

1 فاروق سعد المرجع السابق ص ١١٥.

2 انظر مزرعة بورك التي هي تجربة أقيمت في الولايات المتحدة سنة ١٨٤٠ حيث اشترت جماعة من المفكرين الذين استهوتهم آراء فورية قطعة أرض ذات مائتي فدان تقع غربي روكسري وسموها "معهد مزرعة بروك للزراعة والتعليم" وحددوا فيها ساعات العمل بـ ١٠ ساعات وحددوا إعانة العجزة والمرضى والقاصرين دون سن العاشرة وقسموا الإدارة إلى عدة إدارات: مالية مركزية تعليمية، ولكنها ما إن ازدهرت ونالت شهرة حتى شب فيها حريق على الطريقة الأمريكية انظر كذلك تجربة روبارت اوين عام ١٨٢٥ في الولايات المتحدة و١٨٣٩ في بريطانيا للتفاصيل عنها انظر كتاب المجلز المرجع السابق.

فيما سبق جانبها النظري بكل إفاضة لأن ذلك هو الهدف الذي وطدنا العزم على القيام به. لكن نريد أن نشير أن ذلك لا يتناقض مع اعتبار القوة، والعنف يمكن إدراجهما في الحقل اليوطوبي إذا كانا يتجاوزان مفهوم التحرك السريع.

II) تطبيقات عملية:

أ. الجمهورية القرمطية:

إن تحقيق المدن الفاضلة لم يكن حكراً على النطاق النظري فقط بل تعداه إلى تطبيقات عملية أهمها الجمهورية القرمطية التي قامت في البحرين وامتدت في المجتمع العربي الإسلامي من القرن الثالث الهجري إلى ما بعد القرن الرابع الهجري[1]. أي بعد أن انسلخت عن سلطة الخلافة العباسية على يد سليمان ابي طاهر، أحد أبناء أبي سعيد الجنابي[2]، إنها أول جمهورية يوطوبية نشأت في العصر الوسيط تتكون من قيادة جماعية أشبه بالحكومة فهي تتألف من ستة أشخاص يؤلفون ما كانوا يسمونه "مجلس العقدانية. وهذا المجلس ينتخبه مواطنو الجمهورية من أسرة سلميان أبي طاهر وأعوانه المقربين أو ممن يثقون بهم من ذوي الدرجات

1 لقد شملت هذه الحركة البحرين والكوفة، والبصرة، وبعض مناطق الشام، واليمن وقد كانت قبل قيامها تتمركز في البصرة في قلعة اسمها "دار الهجرة بنوها سنة ٢٧٧ هـ أنظر الطبري ج ٨ ص ٢٣٠.

2 حسين مروة المرجع السابق ج٢ ص ٢٠.

العالية في منظمة الحركة[١]. وينوب هؤلاء الستة، ستة وكلاء إن مجلس العقدانية هو الذي يصدر القرارات في أمور الجمهورية وما يحف بها من أحداث[٢] حسب رواية الرحالة ناصر خسرو الذي زار هذه الجمهورية سنة ١٠٥٢م. فحدثنا عن هذه الجمهورية ونظامها الاقتصادي القائم على إلغاء الضرائب على الأرض وكذلك إلغاء الرسوم على حد ما روى حسين مروة، "لقد سنت ضرائب لا ترهق المواطن مثل الضريبة على المراكب التي تمر من الخليج، وضريبة صيد اللؤلؤ من مياه البحرين، والخليج كما تأتي بقية الضرائب سنوياً من بعض المدن العراقية الخاضعة لها. أضف إلى ذلك مواد البلاد الداخلية (عمان، البحرين) وهي أخصب أراضي الجزيرة، كما يحدثنا ناصر خسرو عن الحالة الاجتماعية لهذه الجمهورية حيث تتكفل الدولة (مجلس العقدانية) بإعطاء قروض دون فائدة لمن وقع تحت دين أو كان في فقر كما كانت تقرض الغرباء دون فائدة خاصة متى كانوا أصحاب مهن، كما أنها تتدخل في الخدمات الاجتماعية فمتى أصابت صاحب بيت أو طاحونة مصيبة وكان ضعيفاً أمدته الدولة بمن يرمم له بيته أو طاحونته إن ناصر خسرو يحدثنا عن وجود طواحين للدولة تطحن دون أجرة حتى إنه قال لم يبق في البلاد فقير"[٣].

---

1 بندلي جوزي المرجع السابق ص ١٩٢ و١٩٣.

2 سفر نامة ط C. Secefer باريس ص٢٢٨ نقلاً عن حسين مروة.

3 حسين مروة المرجع السابق ص ١٨ وما بعدها.

لو تركنا جانباً التشويهات التي صحبت ظهور هذه الجمهورية من طرف المؤرخين وتركنا أيضاً بحث علاقتهم بالإسماعيلية التي مازالت محل خلاف، فإننا نستطيع أن نقول أن هذه الجمهورية تصدر من موقع المعارضة للدولة الرسمية ومن مثّلها من إقطاعيين، وكذلك رجال الدين من المحافظين[١] وقد استطاعت من موقعها ذاك أن تجمع تحتها طبقات وفئات عديدة من صغار الفلاحين، وكادحي الريف والمعدمين، والحرفيين، وكل المستضعفين. وقد أكد البغدادي حالة هؤلاء حين قال "أن جل الذين استجابوا للدعوة القرمطية من قبائل جنوب العراق وبادية الشام كانوا مضرب الأمثال في الفقر[٢]".

علينا هنا أن نوضح أن ظهور اليوطوبيا القرمطية يخضع لكل المواصفات التي ذكرناها لظهور اليوطوبيا بصفة عامة.

إن طوبيا (الخلافة العباسية) عرفت خلال قرن واحد (القرن الثالث) ثلاث هزات عنيفة كادت أن تقلب الخلافة رأساً على عقب، تمثلت الأولى في ثورة البابكين (٢٠١ هجري ٢٢٣ ـ ٨١٧) في مستهل هذا القرن. وقد قامت في جبال قرطاغ على حدود أذربيجان[٣]، وقد جمعت هذه الثورة طوائف وطبقات عدة من فلاحي الفرس إلى أكراد وأرمن، فالروم وغيرهم

1 حسين مروة المرجع السابق ص ١٨ ج ٢.

2 البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٤٢ كذلك الدمشقي وأبو الفضل: الإشارة في محاسن التجارة ص ٤٣ هـ سنة ١٣١٨.

3 المسعودي مروج الذهب ج٢ ص ٣٣٣ و٣٥٢ انظر كذلك بندلي جوزي ص ٨١ و١٣.

من قبائل ما وراء القفقاس[١]، إلى عبيد وأحرار وقد تمثل برنامجها السياسي في نزع الأراضي الواسعة من أربابها الذين اغتصبوها سابقاً من الفلاحين أو الدولة وتوزيعها على المزارعين المحتاجين[٢].

كما أن ثور الزنج التي قامت في مطلع النصف الثاني من هذا القرن (٢٥٥ هـ - ٢٧٠ - ٨٦٩م ٨٨٣) في البصرة جنوب العراق[٣] قد اكتسحت مدن وقرى وأراضي عامرة كما هزمت جيوش الدولة العباسية وهددت وجودها. كانت وطأة الضرائب. وقسوة الحياة تجبر الفلاحين على مغادرة أعمالهم بعدما غادروا أراضيهم تخلصاً من أعباء جبايتها فأقبل التجار على امتلاكها مما أدى إلى تعرية الفلاحين الصغار من ملكيتهم من ناحية وأدى إلى ظهور ملكيات زراعية كبيرة من ناحية أخرى[٤].

ثم لا تنقضي عشرة أعوام أو يزيد حتى يبدأ المشروع القرمطي في البروز في الكوفة خاصة (٢٦٤ هـ ٨٧٧م) لكي ينتشر طوال النصف الثاني من ذاك القرن حتى القرن الرابع الهجري وبعده. قد استطاع هذا المشروع عن طريق برنامجه من ناحية وعن طريق التنظيم المحكم الذي أبداه حمدان القرمطي[٥] من ناحية ثانية، وكذلك ما رافق هذه الحركة من دعم مادي من

1 بندلي جوزي المرجع السابق ص٧٨ انظر البغدادي المرجع السابق ص ٢٦٦ و٣٣١.

2 بندلي جوزي المرجع السابق ص ٩٢.

3 أحمد علي ثورة الزنج دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٦١ ص ٢٠ وما بعدها.

4 عبد العزيز الدوري دراسات في العصور العباسية المتأخرة بغداد ١٩٤٥ ص ٢٠.

5 يتكون هذا التنظيم من حمدان القرمطي واثني عشر نقيباً اختارهم من الدعاة الأكفاء انظر حسين مروة المرجع السابق ج ٢ وكذلك الدكتور مصطفى غالب "القرامطة بين المد والجزر" دار الأندلس ١٩٧٩.

طرف الاتباع أن يفرض نفسه ويظهر في شكل جمهورية استطاعت أن تنجح، في حين فشلت كل من الحركة البابكية والزنجية، ولسنا هنا في معرض توضيح أسباب فشل هاتين الثورتين حتى نوضح تطور وعي كل من القيادات فيهما لأنهما لا يدخلان تحت دائرة اليوطوبيا بالمعنى الذي رسمناه لهذا سنعرض عن ذكرهما متتبعين بإيجاز هذه الجمهورية.

كل هذه الهزات التي شهدتها اليوطوبيا سمح لليوطوبيا القرمطية أن تعبر عن حالة الفوضى التي عليها دولة الخلافة من ناحية وان تعبر عن غضب شعبي رافض من ناحية أخرى.

لقد بدأت هذه الجمهورية القرمطية في تركيز نفسها منذ أواخر القرن الثالث والرابع[1]. أي منذ أن استطاع قرامطة البحرين مواجهة العباسيين والاستقلال عنهم مع "سليمان طاهر".

لقد رفعت هي الأخرى شعارات ذات وجه أخلاقي ديني مثلما رفعت شعار الإمام المنتظر صادرة في ذلك عن جغرافية يوطوبية بالمعنى الذي وضحناه.

غير أنها لم توفق في التعبير عما آمنت به بصورة غير عنيفة وربما يعود هذا إلى اشتداد الطوبيا عليها وخنقها بصورة لا ترحم فابن الأثير يحدثنا عن المعتضد سنة ٢٨٧ هـ حين هاجم أحد قواده مركز القرامطة في منطقة الكوفة فقتل رؤساءهم وأسر أتباعهم[2] فكان رد فعلهم عنيفاً تجاه رعايا هذه الخلافة (الحجيج خاصة).

---

1 عبد الفتاح عليان "قرامطة العراق القاهرة" ١٩٧٠ ص ٣١.

2 ابن الأثير: الكامل ج٦ ص ٩٦.

أغلب الظن أنهم أرادوا بهذا الردّ إضعاف هيبة الدولة أمام أفرادها، "بإظهارها لدى الرأي العالم الإسلامي على أنها عاجزة عن حماية الأماكن المقدسة للمسلمين[1]. وإلا فكيف يؤمنون بالله إذا كانوا ملاحدة يفضلون ضرب الدين كدين؟ هذا الإله الذي يمثل عندهم "العقل الأعلى" أو الحكمة العليا. فمن الحيف تكفيرهم كما فعلت كتب السنة.

صحيح أنهم ألغوا الشعائر الدينية كلياً غير أن هذا الموقف غير خاص بهم، فهم لا يختلفون في ذلك عن بقية الفلاسفة اليوطوبيين الذي تعرضوا إليهم حينما اعتبروا مثل هذه الأمور لا تشملهم كخاصة منفردة. فلماذا نتفهم هؤلاء، ونتجاهل القرامطة؟. خاصة وأنهم لم يمنعوا وجود المساجد وأماكن العبادة على عوامهم على حدّ قول الرحالة ناصر خسرو فهو يقول لا يمنعون أحداً من إقامة الصلاة أما هم فلا يقيمونها[2] مخالفاً بذلك البغدادي الذي اعتبر ذلك منهم إنكاراً للرسل والشرائع كلها[3].

إن نظرة سريعة على أشكال الوعي اليوطوبي التي سادت المجتمع العربي الإسلامي كافية لتجعلنا لا نرى هذه الأشكال على أنها ترف فكري احتاجه المجتمع ثم تركه[4] بل نراها بوصفها المسألة المركزية في تطور الحركة اليوطوبية في هذا المجتمع.

---

1 حسين مروة المرجع السابق ج٢ ص ٢٠/٢١.

2 حسين مروة المرجع السابق.

3 البغدادي: المرجع السابق ص ٢٧٧.

4 انظر علي سامي النشار، المرجع السابق ص ١٦٩ وما بعدها.

فلـيس غريبـاً أن تكـون الثـورات الاجتماعيـة الـتي عرفهـا التـاريخ العربي الإسلامي (القرامطة) موازيـة للتطـور الحضاري الـسريع الـذي عرفـه التاريخ العربي الإسلامي في عهد العباسـيين... فلقـد كانـت هـذه الثـورات انقلابية بـالمعنى الأشـمـل لأنهـا كانـت تتـوخى هـدم الأسـس الكـبرى الـتي يقـوم عليهـا المجتمـع كنظـام الملكيـة وصـورة توزيـع الأرض وشـكل توزيـع الثروات أمـا الثـورات الكـثيرة الأخـرى الـتي عرفهـا تاريخنـا والـتي لم تكـن لتتجاوز حـدود تغـير الحـاكم أو الجهـاز الحـاكمي مثـل اسـتقلال الأغالبـة أو الأدارسة أو أمراء الأندلس فإنها لم توجد إلا في عهد الجمود .

إن مثل هذه الثورة الـتي تحمـل في أحـشائها بعـداً حـضارياً وإنـسانياً هي التي تمثّل محور الحركة الطوبيّة مثلها مثل الأشـكال الماضـية الـتي أتينـا على ذكرها (الفارابي الصوفية إخوان الـصفاء الخ) باعتبـار أن هـذه الثـورة غير متواطئة مع السلطة ولا متأرجحة كما هـو الـشأن لـدى المعتزلـة الـذين رغم شـعارات التجرد من الألـف والعـادة والاسـتحسان العقلـي والإرادة الخ من المفاهيم التي توحي بقربهم من الحركة اليوطوبيـة لم تـستطع أن تجـسم اللحظة اليوطوبية كما جسمتها الحركة القرمطيّة .

إن مقالاتهم التي صاغوها تختلف تماماً عن المنهج العقلـي الـذي تتبعـوه وهذا الاخـتلاف بـين مقـالاتهم ومـنهجهم[1] هـو الـذي جعلـهم لا يتحركـون داخل الخط الفعل، (رغم الواقع العام للبيئة العربيـة الإسـلامية الـتي أينعـت

1 محجوب بن ميلاد تحريك السواكن كتاب البعث ص ١٩٥٦ ط ١ ص ١١٤ وما يليها.

فيها المعتزلة) إلا بمقدار ما يساعدها ذلك على تحقيق أهداف جزئية. إن صياغتهم للمبادئ الخمسة جاءت نتيجة محاكاتهم ومعايشتهم للواقع العملي الذي حتّم عليهم أن يعتمدوا أو أن يردوا أو يخضعوا مستبدات حياتهم إليها[1] الشيء الذي جعلهم يكونون في فترة ما إيديولوجيا الدولة العباسية متحولين إلى طوبيا تضطهد وتمارس كل أنواع الرقابة والمحاصرة حتى إذا ما صعد المتوكل وقعت تحت أسر من اضطهدتهم، فشتتوها وصادروها شأنها في ذلك شأن الملل والنحل التي لا تصدر عن رؤية إنسانية شاملة باعتبارها ميزة التحركات اليوطوبية.

لاشك أن المعتزلة بحثوا مضمون المجتمع العادل الخالي من التناقضات فبحثوا قضية الإمامة، والرعية وسيادتها بشيء من الإفاضة سواء عند أبي الحسين الخياط[2]، والماوردي[3]، أو غيرهم، غير أن هذا المبحث لا يخرج عما يسمى بالسياسة التعاملية التي تتعلق بالسلوكات الاجتماعية والفردية وقواعد التصرف الأنسب الذي لا يدخل في معنى السياسة بالمعنى الخاص المتعلق بالدولة. فلا يمكن أن يكون خطابهم السياسي جامعاً مشتركاً بالمعنى الذي كان عليه الخطاب اليوطوبي حتى وإن دعا الجاحظ إلى شيء من هذا حين قال: "ألا ترى أنك ترى البصري فلا تدري

1 الدكتور محمود حمود الفكر السياسي عند المعتزلة ص ٣٤٤، الفكر العربي، المرجع السابق.

2 انظر الرازي "محصل أفكار المقدمين والمتأخرين من العلماء والمتكلمين" ط مصر دت ص ٧٦.

3 الماوردي "الأحكام السلطانية" ط مصر ٢. ١٩٦١ ص ٥.

أبصري هو أم كوفي، أو ترى المكي فلا تدري أمكي هو أم مدني، وترى الجبلي فلا تدري أجبلي هو أم خراساني وترى الجزري (ساكن الجزيرة) فلا تدري أجزري هو أم شامي ... وكذلك ترى أبناء العرب والأعراب الذين نزلوا خراسان لا تفصل بين من نزل أبوه بـ "فرغانة" وبين أهل فرغانة[1]. لأن هذا لا يخرج عن كونه دعوة لا إلى مجتمع مستقبلي تكون العلاقات فيه قائمة على منظومة جديدة بل إلى محاولة تغيير بعض التفاصيل التي لا تسيء إلى جوهر الطوبيا التي عملت على كسب ود وعطف عدد كبير من طبقة العلماء التي كان نفوذها في المجتمع في ازدياد مطرد. لقد درج بعض الخلفاء كالمأمون مثلاً على إنشاء مراكز علمية ثابتة، وعلى اصطحاب العلماء مما أدى إلى انصراف العديد منهم إلى العلم والبحث دون التفات إلى كسب معيشتهم[2]. فهل هذا هو الذي دفع علماء المعتزلة إلى عدم الالتفات إلى ما يجري داخل الطوبيا من عوامل التآكل والاضطهاد والشعوبية؟ فكيف يكون بإمكانهم ذلك وهم في ذروة مجدهم بعد عطف المأمون عليهم وجعلهم ممثلين لإيديولوجيا الدولة؟.

لا نقول إن الفكر المعتزلي بعيد عن الساحة السياسية الاجتماعية، فبروزهم كفرقة كان أساساً موقفاً اجتماعياً سياسياً، لكن نقول أنهم بعيدون عن الحركة اليوطوبية، بعيدون عن الشمول الذي عرفته مفاهيمها ورؤيتها

1 رسائل الجاحظ: تحقيق عبد السلام محمد هارون جزئين القاهرة مكتبة الخانجي ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ ج١ ص ١٣.

2 الدكتور طريف الخالدي المرجع السابق ص ١٠٣ و١٠٤.

حتى وإن كانت حركة تحررية "ليبرالية" تعتمد الإرادة "ومبدأ الاختيار وسيادة القانون العقلي... (إرادات)... وافتعال ثورة فكرية وسياسية وتعتمد الانفتاح العقلي والفكري من جهة.. (وزودت) الإنسان المعتزلي نواة الانقلاب من القدر المحتوم والاعتماد على النفس[1]. فهي لم تخرج عن مثيلاتها من الملل والفرق التي تحركها أهداف جزئية. هذه الأهداف التي كثيراً ما تناقض المبادئ التي تنطلق منها وإلا كيف تفسر طعنهم لمفهوم حرية الاختيار، بأن أجبروا غيرهم إلى عقيدة معينة غصباً وفرضوا عليهم القول بخلق القرآن[2]؟ وهم الذين احترموا العقل البشري وجعلوا الإنسان مخلوقاً حراً؟

مهما يكن من الأمر، وانسجاماً مع التعريف الآنف الذكر لليوطوبيا، وللحركة اليوطوبية في المجتمع العربي الإسلامي. فإننا نقول إن هذه الحركة هي أحد أشكال الصراع السياسي الذي عرفه هذا المجتمع. غير أنها استخدمت أسلحة مخالفة ظهرت في أشكال العلم والمعرفة، لكن عندما تريد أن تكون تطبيقاً علمياً فهي تضطر لاستعمال أسلحة الصراع السياسي المعروفة، لا لأنها ذات منحى دموي، تسلطي بل لأن الطوبيا تفرض عليها قواعد الصدام الدموي، فتجد نفسها مدفوعة إلى ذلك ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا أن الله لا يحب المعتدين واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين[3]﴾.

---

1 الدكتور محمود ص ٣٥٩. المرجع السابق.

2 انظر اضطهاد أحمد بن حنبل.

3 البقرة آية ١٩٠ و١٩٢.

الخاتمة

إن مغزى هذه الدراسة هو تحديد الحركة اليوطوبية في المجتمع العربي الإسلامي. وهي محاولة تدخل في مشكلية بحث جوانب التراث التي مازال القول لم ينته فيها بعد.

فإذا كانت الممارسة تعني عملاً تحويلياً فإن الممارسة السياسية (ملل ونحل) هي ممارسة "اللحظة الراهنة" التي تستهدف نقل طوبيا لتعوضها بطوبيا أخرى. ينتج عن ذلك أن الممارسة اليوطوبية تدخل في دائرة أعم. لكن تمّييز موضوع الممارسة اليوطوبية هو الذي فرض إبراز خصوصية الخطاب اليوطوبي في المجتمع العربي الإسلامي. إذ أن المدينة الفاضلة هي المستوى النوعي من مستويات البنية الاجتماعية الذي تسعى إليه، والذي شكل الحدث التاريخي المؤثر ذروته.

إن إنارة جوهر الحركة اليوطوبية سمح لنا بمعرفة الوضع النظري والعملي لمختلف هياكل الطوبيا. فالتفريق بين اليوطوبيا والطوبيا هو تفريق بين حقلي كل منهما، لكن لا يعني أن أحدهما نظري فكراني، والآخر واقعي تجريبي أو أن أحدهما غير مرئي والآخر ظاهراني. بل يعني أن الدراسة تقارب بين موضوعين غير متجانسين نظرياً. فمفهوم الطوبيا الذي يعني علاقات الصراع وجغرافية التسلط ينتج اليوطوبيا

التي تعتبر فعلاً البنيات الاجتماعية الشاملة التي تجسد الواجهة الأخرى من الخطاب السياسي.

لهذا نمايز في كل تشكيلة اجتماعية بين مستويات الطوبيا، ومستويات اليوطوبيا حيث تستلزم شكلاً معيناً من التنظيم يختلف باختلاف هذه التشكيلات الاجتماعية. إن الحركة اليوطوبية كما وضحناها في تضاعيف هذه الدراسة اعتمدت الفضائل والممارسات الفلسفية. وجعلت منها بيانها "السياسي" ومدوّنتها. فكانت هذه المفاهيم تعني الثورة والمعارضة كما كانت فئة المتنورين القائدة لهذه الممارسة.

هنا تكمن خصوصية الحركة اليوطوبية العربية الإسلامية كما يكمن اختلافها عن جوهر الحركة اليوطوبية في المجتمع العربي كما عرضها كارل مانهايم من خلال أشكال المسيحية والليبرالية والاشتراكية والماركسية.

لئن كانت سلطة اليوطوبيا تتجسد في قدرتها على تحقيق الشروط الموضوعية لإحلال الحكمة. والمعرفة المؤديين للحقيقة، التي ليست سواء تلك المدينة الفاضلة. فإن تحقيق اليوطوبيا عند كارل مانهايم يمرّ حتماً بتفتيت الخطاب الإيديولوجي ليركب على أنقاضه خطاب الثورة المسلحة. من هنا برز تفريقه الشهير بين اليوطوبيا والإيديولوجيا، باعتبار الأولى مواد انفجارية تهدد في كل وقت النظام القائم الذي لا يخرج عن كونه الإيديولوجيا المحافظة التي تحاول عن طريق التكاذب شدّ الأفراد إليها[1].

---

1 انظر كارل مانهايم المرجع السابق.

إن اختلاف المشكليات التي تصدر عنها الحركة اليوطوبية الغربية كما عرضها كارل مانهايم أدت بها إلى تكوين خطاب عن علم الثورة في حين كانت الحركة اليوطوبية العربية الإسلامية تصدر عن مشكليات مختلفة تماماً، كما وضحنا ذلك مما أدى إلى تكوين خطاب عن ثورة الحكمة وبلوغها أعلى مراتب البحث الذي يجب على الإنسان السعي إليه والتي تتعايش مع الثورة لكنها لا تأخذ مكانها إلا بقدر محدود. لذلك تقتصر رؤية كارل مانهايم على تلك اليوطوبيات التي استطاعت أن تمزق نظام الأشياء في فترة تاريخية إما تمزيقاً جزئياً أو كلياً[1]. وبذلك تختلط مفاهيمها مع تلك الحركات السياسية ذات الهدف المحدد والتحرك السريع الجزئي. الشيء الذي لا يمنعها في صورة نجاحها من تحولها هي بدورها إلى طوبيا لتحمي نفسها، وبذلك لا يظهر التاريخ انتقالاً من الطوبيا إلى اليوطوبيا، بل انتقال طوبيا إلى طوبيا جديدة قد تكون أكثر شراسة.

صحيح أن كارل مانهايم يهيب بالفئة المثقفة التي ربطت نفسها بمواقع التغيير لمنع مثل هذا المصير الرهيب، لكن هل بإمكان هؤلاء فعل ذلك وهم لا يعدون كونهم منظرين سياسيين لهذه الحركات ذات البعد الواحد. فأين هذه من تلك النخبة النيرة (إخوان الصفاء، صوفية، النوابت) التي كشفَ لنا عنها تتبعنا للحركة اليوطوبية في المجتمع العربي الإسلامي.

1 كارل مانهايم المرجع السابق ص ٢٩٩.

هكذا تظهر الحركة اليوطوبية ذات وجهين: وجه تطبيقي يقترب شيئاً ما من مفهوم اليوطوبيا كما عناها كارل مانهايم وجانب ابستيمي تنفرد به هذه الحركة وهو ما مثل خصوصيتها وجعل منها حركة تجمع بين كونية الحقيقة (الجانب الابستيمولوجي)، وتحرك واقع اللحظة (الثورة) لمجابهة جهاز الطوبيا. الشيء الذي أصبحت معه قادرة على التعبير عن قوى التاريخ الفاعلة في هذا المجتمع.

كما علمتنا أن حكمنا في الحقل السياسي لا يجب أن يقتصر على مدى تحقق الرؤى، بل على الاتجاه الذي تعطيه للإنسان ودرجة الإنماء، وتفاضلها يكمن في نوعية هذا الاتجاه لا في سرعة تحققه.

انطلاقاً من هذه الازدواجية في طبيعة الحركة اليوطوبية تصبح اليوطوبيا تعني فعاليات الذات سواء بدمجها في إطارها المادي أو وضعها في مجال الإرادة، والخلق. ويصبح قبول اليوطوبيا قبول الممنوعات. وهكذا تصبح ممارسة واعية ويصبح أفرادها واعين بأسباب اعتناقها وامتثالها.

ثبت المراجع العربية

١ . لسان العرب ابن منظور : تقديم الشيخ عبد الله العلايلي ، إعداد يوسف الخياط بيروت .

٢ . المعجم الفلسفي : جميل صليبا ، دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧١ .

٣ . القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة ، القاهرة ١٩٥٩ .

٤ . المعجم الوسيط : مجمع اللغة العربية مطبعة مصر ١٩٦١ .

٥ . المعجم القانوني : حارث الفاروقي : مكتبة لبنان ١٩٧٠ .

٦ . دائرة المعارف الإسلامية البارون كارادوفو ترجمة محمد ثابت الفندي : إبراهيم زكي خورشيد ، عبد الحميد يونس القاهرة ١٩٣٣ .

II: فهرست الكتب:

١- الطبري جامع البيان ط٢ : مصطفى بابي الحلبي القاهرة ١٩٥٤ .

٢- الجرجاني : التعريفات : لبسك ١٨٤٥ .

٣- الترمذي : الجامع الصحيح : تحقيق عوض القاهرة مصطفى بابي الحلبي ١٩٦٥ . كذلك طبعة الهند ١٣٤٢ هـ .

٤- الزمخشري : الكشاف طبعة بولاق ١٢٨٠ .

٥- أحمد بن حنبل: المسند . مصر ١٣١٣ .
٦- ابي داود : السنن القاهرة مصطفى بابي الحلبي ١٩٥٢ .
٧- ابن خلكان : وفيات الأعيان : القاهرة ١٩٤٨ .
٨- ابن الجوزي : تذكرة الخواص : طبعة سنة ١٩٦٩ هـ .
٩- ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن تحقيق صقر القاهرة عيسى البابي الحلبي ١٩٥٤ .
١٠- التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون القاهرة ١٩٦٣ .
١١- الرسائل : بيروت ١٩٥٧ .
١٢- ابن خردانبة : المسالك والممالك : نشر وترجمة دي خوي ليدن ٨٨٩ .
١٣- ابن خلدون المقدمة ١٩٥١ : دار الشعب .
١٤- ابن رشد : فصل المقال القاهرة : ١٩٢٠ .
١٥- ابن عربي فصوص الحكم : القاهرة ١٩٤٩ .
١٦- ابن الوردي : فريدة العجائب : القاهرة (د . ت) .
١٧- ابن بسام : الذخيرة في محاسن الجزيرة : ط القاهرة ١٩٤٢ .
١٨- ابن باجة تبريد المتوحد : نشره آسين بلاسيوس مدريد غرناطة ١٩٤٦ .
١٩- البغدادي الفرق القاهرة ١٩١٠ .
٢٠- القزويني : آثار البلاد وأخبار العباد طبعة صادر ١٩٦٠ .
٢١- القزويني السيد مرتضي : المهدي المنتظر كربلاء العراق ١٣٨٦ هـ .
٢٢- المقروني تقي الدين : اتعاظ الحنفاء بذكر الأئمة الخلفاء . نشر جمال الشيال . القاهرة ١٩٤٣ .

٢٣- المقدسي : أحسن التقاسيم : تحقيق دي غوته ليدن برجل ط ٢ ـ ١٩٠٦ .
٢٤- الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة : تحقيق البير نضى نادر - المطبعة الكاثولوكية بيروت ١٩٥٩ .
٢٥- الفارابي : السياسية المدينة طبعة نجار المطبعة الكاثولوكية بيروت ١٩٦٤ .
٢٦- الفارابي : كتاب الملة تحقيق محسن فهدي دار الشروق بيروت ١٩٦٨ .
٢٧- الفارابي : رسالة في العقل بيروت ١٩٣٨ .
٢٨- الفارابي : كتاب الحروف تحقيق محسن مهدي دار الشروق بيروت ١٩٦٩ .
٢٩- الفارابي : تحصيل السعادة تحقيق جعفر آل ياسين دار الأندلس بيروت ١٩٨١ .
٣٠- القشري عبد الكريم : الرسالة القشيرية القاهرة ١٣٣٠ هـ .
٣١- المعري أبو العلاء : رسالة الغفران دار إحياء التراث العربي بيروت (د . ت) .
٣٢- الحموي ياقوت : معجم البلدان : ليبزك ١٨٦٦ .
٣٣- ابن طفيل حي بن يقظان تقديم الهادي حكيم : دار الفارابي بيروت ١٩٥٤ .
٣٤- خسو ناصر : السفر نامة باريس .
٣٥- الغزالي : المنقذ من الضلال . ط٢ بيروت ١٩٦٩ .
٣٦- الغزالي : إحياء علوم الدين القاهرة ١٣٤٥ هـ .

٣٧- بندلي جوزي: تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام بيروت دار الروائع (د. ت).

٣٨- بندلي جوزي: دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب: دار الطليعة بيروت.

٣٩- جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا. مطبوعات المكتبة الكبرى للتألأيف.

٤٠- خالد طريف: دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي دار الطليعة بيروت ١٩٧٩.

٤١- حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس ١٩٧٥.

٤٢- خليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة الفكر العربي ط٢ دار الطليعة بيروت ١٩٨٠.

٤٣- حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية دار الفارابي ١٩٧٩.

٤٤- الطبيب تزيني: مشروع رؤية جيدة في الفكر العربي في العصر الوسيط دار دمشق ١٩٧١.

٤٥- عبد العزيز الدوري: دراسات في العصور العباسية المتأخرة بغداد ١٩٤٥.

٤٦- فخري ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية الدكتور كمال اليازجي بيروت ٧٩.

٤٧- انجلز: الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية دار التقدم موسكو ترجمة إلياس شاهين (د ت).

٤٨- حسن صعب: الإسلام تحديات العصر دار الآداب بيروت ١٩٦٥ .
٤٩- حسن صعب: علم السياسة بيروت دار العلم للملايين ١٩٧٦ .
٥٠- فاروق سعد: مع الفارابي والمدن الفاضلة. دار الشروق ١٩٨٢ .
٥١- أحمد علي: ثورة الزنج دار مكتبة الجبلة بيروت ١٩٦١ .
٥٢- إبراهيم نبيلة: الأسطورة الموسوعة الصغيرة بغداد ١٩٧٩ .
٥٣- إسماعيل أرسلان: الرمزية في الأدب والفن مكتبة القاهرة الحديثة (دت).
٥٤- الأهوازي: أفلاطون سلسلة نوابع الكر العربي القاهرة ١٩٧٢ .
٥٥- أبو علي ياسين الثالوث المحرم طبعة رابعة دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ .
٥٦- مصطفى الشديبي: الصلة بين التصوف والتشيع القاهرة ١٩٦٩ .
٥٧- عثمان أمين: الفارابي صاحب المدينة الفاضلة مجلة العربي سنة ١٩٦٣ .
٥٨- عمر فاروخ: الفكر العربي: دار العلم للملايين ١٩٦٦ .
٥٩- مدني صالح: هذا هو الفارابي الموسوعة الصغيرة بغداد ١٩٨٠ .
٦٠- عبد الغفار مكاوي: مدرسة الحكمة روائع الفكر الإنساني (د.ت).
٦١- فؤاد زكرياء: دراسة لجمهورية أفلاطون دار الكتاب العربي القاهرة ١٩٦٧ .
٦٢- حنا قمير: الفلسفة العربية في كبرى قضاياها بيروت ١٩٧٨ .
٦٣- بنت الشاطئ: رسالة الغفران المعارف مصر ١٩٥٠ .
٦٤- عبد الفتاح عليان: قرامطة العراق القاهرة ١٩٧٠ .
٦٥- ناصيف النصار: مفهوم الأمة في الدين والتاريخ دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ ط٢ .

٦٦- كـارل مانهيـام ترجمـة عبـد الجليـل طـاهر بغـداد ١٩٦٨ (الإيديولوجيا والطوباوية).

٦٧- غرامشي: الأمير الحديث ترجمة زاهي شرفان وقيس الشامي بيروت ١٩٧٠.

٦٨- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

٦٩- كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية ترجمة نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي دار العلم للملايين ١٩٦٥.

٧٠- ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة محمد الهادي ابو ريدة: لجنة التأليف والترجمة القاهرة ١٩٥٧.

٧١- ول ديورانت: قصة الحضارة البشرية محمد بدران والدكتور زكي نجيب محمد (دت).

٧٢- ديلاسي اولوري: الفكر العربي ومكانته في التاريخ القاهرة ترجمة الدكتور تمام حسان (دت).

٧٣- ريثمان: الحضارات القديمة ١٩٦١.

٧٤- كيلابيتش: نظرة ماركسية في تاريخ الفلسفة ترجمة حنا عبود دار الطليعة بيروت ١٩٧١.

٧٥- كواريه الكساندر: مدخل إلى قراءة أفلاطون ترجمة عبد المجيد ابو النجاة المؤسسة المصرية العامة (دت).

٧٦- غولد تسيهر: العقيدة والشرعية في الإسلام: ترجمة مجموعة من الأساتذة القاهرة ١٩٥٩.

٧٧- فان هوزن يوليوس: الخوارج والشيعة: ترجمة عبد الرحمن بدوي القاهرة ٥٨ .

٧٨- لويس جارديه: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي ترجمة إبراهيم السامرائي بغداد ١٩٧٥ .

٧٩- كوربان هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية (دت) .

٨٠- عبد الله العروي: اليوطوبيا والدولة .

٨١- الجابري محمد عابد: نحن والتراث: دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ .

٨٢- رسائل الجاحظ: تحقيق عبد السلام محمد هارون . مكتبة الخانجي ١٩٦٤ ـ ١٩٥٦٥ . القاهرة .

٨٣- أبو طالب المكي: قوت القلوب القاهرة ١٩٣٢ .

٨٤- التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة القاهرة ١٩٣٩ .

٨٥- صحيح مسلم: طبعة ثانية بيروت ١٩٧٢ .

٨٦- بدوي عبد الرحمن: شطحات الصوفية، القاهرة ١٩٤٩ .

٨٧- أحمد حسين: الأمة الإنسانية: القاهرة ١٩٦٦ .

٨٨- سلامة موسى: حرية الفكر دار العلم للملايين الطبعة الخامسة ١٩٧٤ .

٨٩- حسين محفوظ: الفارابي في المراجع العربية بغداد ١٩٧٥ .

٩٠- محجوب بن ميلاد: تحريك السواكن كتاب البعث ١٩٥٦ .

٩١- جوزيف الهاشم: الفارابي منشورات دار الشرق بيروت سلسلة أعلام الفكر .

٩٢- الماوردي: الأحكام السلطانية مصر ١٩٦١ .

III) فهرس الدوريات:

٩٣- الفكر العربي العدد الثالث والعشرين معهد الإنماء العربي سنة ١٩٨١ .

٩٤- الفكر العربي المعاصر عدد ١ ١٩٨٠ .

٩٥- الفكر العربي المعاصر عدد ٢ ١٩٨١ .

٩٦- مجلة الأقلام عدد ٤ ١٩٧٨ .

٩٧- مجلة الأقلام عدد ٥ سنة أولى ١٩٧٤ .

٩٨- مجلة المعرفة السورية عدد ١٦ سنة ١٩٧٥ .

٩٩- الفكر العربي عدد ١٦ معهد الإنماء جويلية ١٩٨٠ .

١٠٠- الفكر العربي عدد ٢٢ معهد الإنماء ١٩٨١ .

١٠١- المورد عدد ٣ بغداد ١٩٧٥ .

١٠٢- مجلة المعرفة التونسية عدد ٤ ١٩٧٩ .

١٠٣- الفكر العربي المعاصر عدد ٢ لسنة ١٩٨٠ .

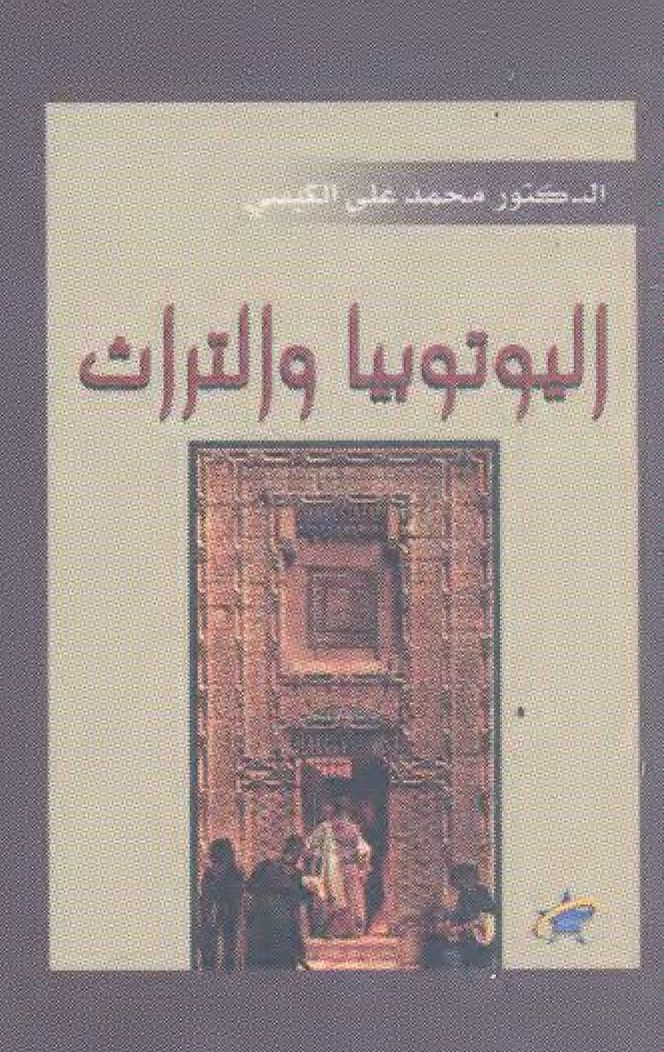
١٠٤- الفكر العربي المعاصر عدد ٢ لسنة ١٩٨٠ .

فهرس المراجع الأجنبية

EncycloPede: [aris 1977
2- Lalande Andre: Vocabulaire technique et critique de la philosophie 8e Edition. paris 1960.
3- Robert Paul: Dictionnaire alphabeTique, anologique de la langue Francaise 6e volume (1953 – 1964).
4- MalIgnon Jean: Dictionnarie politique Ed: cujas 1967.
5- Massignon: Essais sur les origines du lexique technique de la mystique mausulmane.
6- Karl Mannheim: Ideologie et Utopei, version Anglaise. New York. 1936
7- Ive lapplonge: utapie et civilisation Ed point paris 1972
8- Jean Servier: Histoire l;utopie Ed. Gallimard Pris 1967.
9- Mercia Elide: Traite d'histoire des religions Ed payot 1949.
10- Marin Loues: utopie jeux d'espaces. Collection eritique Ed. Minuit 10/18.
11- Thomas more: L'utopie. Ed sociales traduits par victore stouvent paris 1960.
12- Claude Levis strauss la pensee sauvage. Ed plon paris 1960.
13- Dies: Introduction a la republique de platon. Belles lettres 1970.
14- Sapire Edouard: Anothropologie. Ed Minuit Paris 1967.
15- Werner Plumer: Les utopies anglaises Ed. RFA.1975.
16- Malinowski Branislw: Tois essais sur la vie des primitifs Ed. Payot Paris 1933.

17- George Dunnezil: Mythe et epoppees ed gallinard 1968
18- Alexander cioransuc L'avenir. Du passe (utopei et litterature) E Gallimard 1927.
19- Jannes Datmerster: le mahdi depuis les origines de l'lslam jusqu'anos jours Ed leruox paris 1885.
20- Marcuse Herbert: Lafinde l'utopie Ed seuil Paris 1968.
21- Habermas: Profils philosophique et politque Ed.Gallimard.
22- Horkheimer Max: Theorie et critique Ed. Payot. 1971.
23- Adel LAWA: L'essence de la politique Paris 1965.
24- Sartre j – p Qu'est ce que la litterature Ed Gallimard Paris 1948.
25- Frennd J. l'essence de la politique Paris 1965.
26- Galtz: cite grecque Ed Albin Michel 1968.
27- Maurice Duverger: Introduction a la politique – Paris Ed Gallimard 1964.
28- Alexandre, cioranxu: L'avenir du passe (utopie et literature) Ed Gallimard 1972.

فهرست الكتاب



اليوتوبيا والتراث

كتاب في سطور

اليوتوبيا، بحث فلسفي للباحث الدكتور محمد علي الكبسي، يوضح فيه للقارئ معنى وسببية اليوتوبيا. وبهذا فهي كلمة يونانية مركبة من يو(u) وتعني النفي(اللا) وتوبيا(topos) وتعني المكان.

إذا الكلمة مجمعة تعني(اللامكان) أو(في لامكان)، والاشتقاق أدبي قديم معناه(المدن المثالية).

وهي خطاب لم يولد اعتباطاً، ولن يلعب دوره على الوجه الأكمل إن لم تتهيأ له أسباب وبنى تحتية تعمل على تنميته بفلسفة عقلية علمية، فكانت فرق الصوفية، وإخوان الصفا، وحتى الشيعة في مقدمة من أطلق اليوتوبيا..

كما أطلقها من قبل الفارابي وابن باجة.

وقد عرفها العرب المسلمون بعد الرسالة الإسلامية، وقبلها بقليل بوصفها نضجاً لتطور الوعي والتاريخ عندهم.

إذاً جاءت اليوتوبيا، لبحث ونشر القيم النبيلة، الاجتماعية والإنسانية، في زمن تعبث فيه الأهواء والشهوات بشكل عشوائي، وتتزاحم المصالح الخاصة، والنزعات بشكل مخيف يدعو لتوكيد هذه المعاني التي تبني الحياة الفاضلة.

وبهذا، فالخطاب اليوتوبي يفضي إلى اعتناق العقل، وما دامت سمة العقل، الدقة، والتنظيم، والتخطيط، والعقلنة، يصبح الخطاب اليوتوبي هو الإطار الذي تتحرك داخله الإنسانية كلها.



ناش...

دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع
سورية - دمشق هاتف: 6618303
تلفاكس: 6660915 ص . ب: 34312